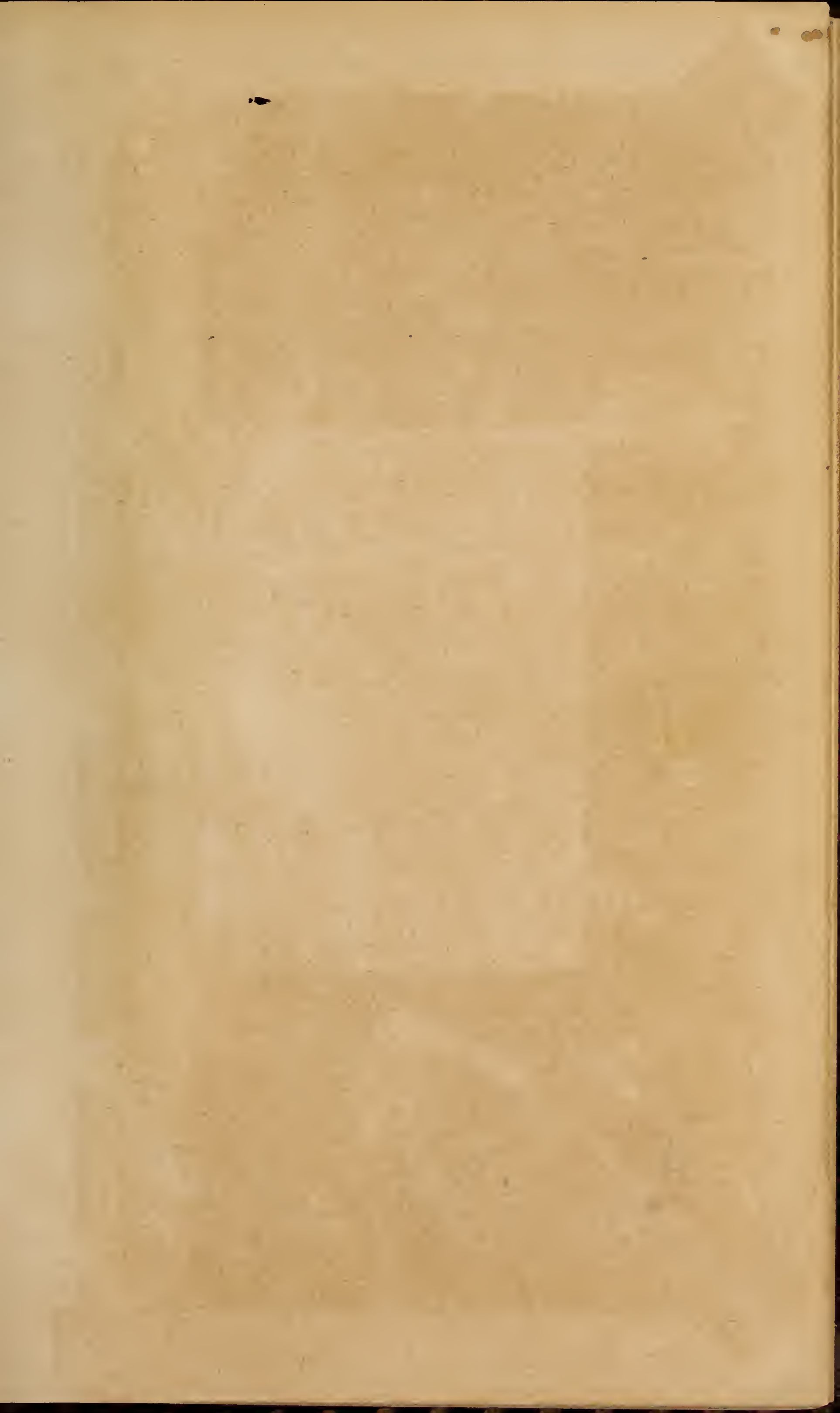
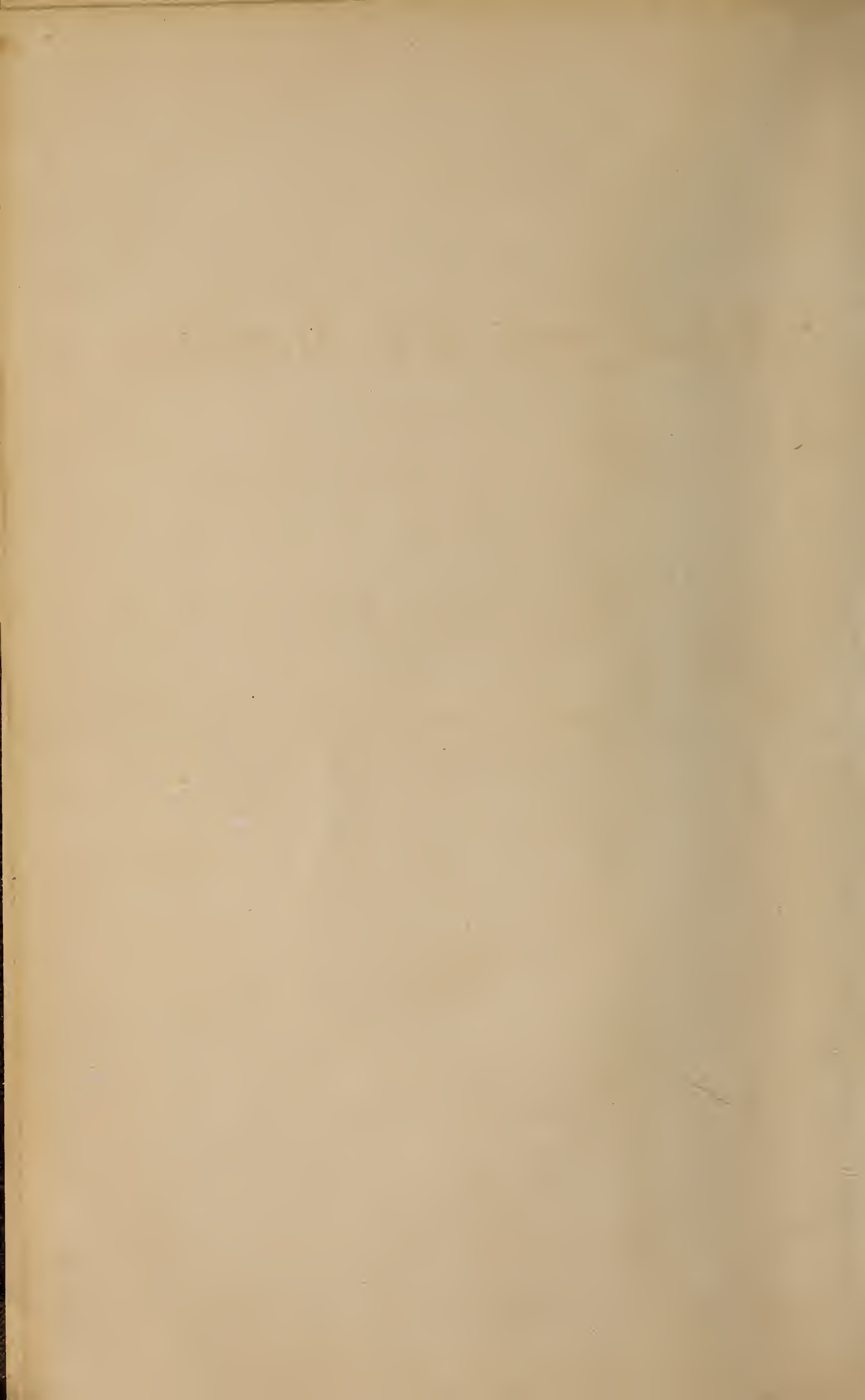



THE LIBRARY OF CONGRESS
1800





Die
Lehre von dem Gewissen

dargestellt

von

Dr. **Rudolph Hofmann,**
a. o. Professor der Theologie und zweitem Universitätsprediger zu Leipzig.



Leipzig, 1866.
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Vorwort.

Es ist kaum eine Ethik in der neuern Zeit erschienen, in welcher nicht auf das Bedürfniß einer selbstständigen Bearbeitung der Lehre von dem Gewissen hingewiesen worden wäre. Der Verfasser hat das gleiche Bedürfniß in seinen Vorlesungen über christliche Ethik empfunden, und dem verdankt diese Schrift zunächst ihre Entstehung. Doch dem nicht allein. Es ist unverkennbar, daß der Begriff des Gewissens in der neuesten Zeit eine Bedeutung für das christliche Lehren und Leben gewonnen hat, wie nie zuvor. Wir sind eben bei einer Entwickelungsstufe des religiösen Geistes im Allgemeinen angekommen, wo eine klare Auseinandersetzung des christlichen Objectivitätsprincips in seinem Verhältniß zu dem christlichen Subjectivitätsprincip zur unausweichlichen Forderung geworden ist. In der rechten Verhältnißsetzung beider hat die evangelische Kirche ihr eigenthümliches Wesen und höchstes Ziel. Wo eins von beiden hintenan gesetzt wird, geschieht es auf Kosten der gesunden Entwickelung der Kirche. Das Palliativ wider jede solche Einseitigkeit nach der einen wie nach der andern Seite hin ruhet wesentlich in der schriftgemäßen Lehre vom Gewissen, welche den Begriff und die Machtsphäre des Gewissens we-

der überspannt noch unterschätzt. Von diesem Standpunkte aus haben wir unsre Aufgabe aufgefaßt. Ob es uns gelungen ist, auch ihr Ziel zu erreichen, wissen wir nicht; aber das dürfen wir aussprechen, daß wir es in Treue gegen das Evangelium und in selbstloser Beugung unter das Wort der Wahrheit zu erstreben bemüht gewesen sind.

Leipzig, im Juli 1866.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Einleitung.

§. 1.
Aufgabe.

Je mehr die Gegenwart ihre Aufgabe in der systematischen Durchbildung aller Zweige der Theologie findet, desto bewußter erhebt sie auch die Forderung, daß, wo ein wesentliches Glied in dem System der Theologie die ihm gebührende Beachtung bisher nicht gefunden hat, dasselbe um des systematischen Ausbaues des Ganzen willen nicht länger zurückgestellt werde. Eine solche Forderung ist mit steigendem Nachdruck in den letzten Jahrzehnten in Bezug auf die Lehre vom Gewissen laut geworden, und zwar, wie zu erwarten, gleichzeitig von verschiedenen Seiten her, weil der Begriff des Gewissens gleichmäßig in verschiedene theologische Disciplinen eingreift. In der Ethik zählt das Gewissen zu den constitutiven Grundbestimmtheiten des sittlichen Subjects; es leuchtet von selbst ein, daß jede Operation mit den davon abhängigen ethischen Begriffen etwas Schwankendes haben muß, sobald man sich nicht in Bezug auf die constitutiven Bedingungen völlige Klarheit geschaffen hat. Rothe[1]) betrachtet daher mit Recht als den Grund einer großen Zahl von Unbestimmtheiten und Unklarheiten in den aufgestellten ethischen Systemen den Mangel an einer deutlichen und bestimmten Begriffsfassung vom Gewissen.

In der Dogmatik werden wir das Gewissen wenn auch nicht mit Schenkel[2]) „als das religiöse und ethische Centralorgan des

---

[1]) Theologische Ethik. I. S. 264.

[2]) Christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt, Wiesbaden 1858. 1. Bd. S. 135 f. 146.

menschlichen Geistes, die Synthese des religiösen und ethischen Faktors," so doch mit Beck[1]) als die organische Grundlage im Menschen, an welcher die Erneuerung des Menschen durch den heiligen Geist anknüpft und der Glaube seine Legitimation sucht, betrachten müssen. Kähler[2]) beklagt es daher mit Recht, daß die Dogmatik so häufig nicht die Herzen finde, sondern über die Köpfe hinweg lehre, weil sie es verschmähe, sich an den Gewissen die Bezeugung zu holen, „nicht was in der Verkündigung des Heiles Wahrheit sei, sondern daß dieser ganze Gotteswille an uns die unserm Bedürfnisse entsprechende neuschaffende Wahrheit sei. Diese Legitimation sucht das Christenthum und sucht es vornehmlich an den Gewissen." Der zu früh heimgegangene Auberlen hat sich noch in seinem Schwanengesang[3]) ein wesentliches Verdienst um die richtige Verhältnißbestimmung der Offenbarung zum Menschen als religiösem Wesen erworben, indem er nachwies, daß unter den Voraussetzungen der Offenbarung im Menschen das Gewissen obenan stehe. Ohne das Gewissen fehlt die Vermittelung des christlichen Objectivitäts- und Subjectivitätsprincips. Es ist ebenso falsch, mit Philippi und der neulutherischen Theologie einseitig das Objectivitätsprincip geltend zu machen, als es die positive Offenbarung bei Seite schieben heißt, wenn die französische Schule von Scherer und Colani sich einseitig auf das Subjectivitätsprincip stellt. Das Correctiv liegt in der richtigen Lehre vom Gewissen.

Auf dem Gebiete der praktischen Theologie hat es besonders die Seelsorge zu beklagen gehabt, daß sie weder auf einem bestimmt präcisirten Begriffe vom Gewissen, noch auf einer klaren Eruirung der Bedeutung des Gewissens für das religiöse und ethische Leben fußen konnte. Die meisten von den in neuester Zeit erschienenen Schriftchen und Aufsätzen über das Gewissen haben ihre Veranlassung in dem Bedürfniß gehabt, welches ihnen auf dem Gebiete der geistlichen Praxis entgegentrat.[4])

---

[1]) Umriß der biblischen Seelenlehre, Stuttgart 1843. S. 73.

[2]) Die schriftgemäße Lehre v. Gewissen (ein Vortrag), Halle 1864. S. 5 f. 48 f.

[3]) Die göttliche Offenbarung. 2. Bd.: Zur Lehre vom Menschen als religiösem Wesen, Basel 1864.

[4]) So das schon erwähnte Schriftchen von Kähler; ferner Weber, die Lehre vom Gewissen mit besonderem Absehen auf ihre Bedeutung für die geistliche Praxis, in der Zeitschrift für Protestantismus u. Kirche 1860. 2. (August-) Heft. Vilmar,

Endlich haben die in neuerer Zeit immermehr in den Vordergrund gestellten kirchen-politischen Fragen in Betreff der Gewissensfreiheit immer dringender darauf hingewiesen, die religiöse und ethische Bedeutung des Gewissens bis zu dem Grade klar herauszustellen, daß darnach das Ob und Wieweit der Glaubensfreiheit, Cultusfreiheit, Lehrfreiheit u.s.w. sich principiell normiren lasse. —

Nach dem Allen bedarf es wohl keines weiteren Nachweises, daß hier eine Aufgabe vorliegt, deren Erfüllung zu der Hoffnung berechtigt, damit der Wissenschaft und der Kirche einen wirklichen Dienst zu leisten. Wir verkennen es in keiner Weise, wie verdienstlich in neuerer Zeit theils im Zusammenhange des Systems in der Ethik, Dogmatik, Psychologie und Anthropologie von theologischem wie philosophischem Standpunkte aus,[1]) theils in selbstständigen Schriften[2]) dieser Arbeit vorgearbeitet worden ist, aber wir fürchten nicht, ein unbescheidenes Urtheil auszusprechen, wenn wir sagen, daß eine wissenschaftlich zureichende Darstellung der Lehre vom Gewissen zur Zeit noch nicht vorliegt. Den Versuch zu machen, dem gefühlten Mangel abzuhelfen, ist die Aufgabe, welche sich diese Schrift gestellt hat.

§. 2.
Plan.

Nicht der leichteste Theil der Aufgabe, welche eine Lehre vom Gewissen zu erfüllen hat, ist die Fixirung ihres Objectes selbst. Das Gewissen

---

über die Lehre vom Gewissen, in den pastoral-theologischen Blättern 1863. 10 — 12. Heft. Immer, das gesunde und das kranke Gewissen (ein Vortrag), Bern 1866.

[1]) Die betreffenden Schriften werden wir im Laufe der Untersuchung zu citiren Gelegenheit haben.

[2]) Außer den erwähnten von Weber, Kähler und Vilmar noch: Passavant, das Gewissen, 2. Aufl. Frankfurt 1857. Güder, Erörterungen über die Lehre vom Gewissen nach der Schrift, in den Studien und Kritiken 1857. 2. H. Schlottmann, über den Begriff des Gewissens, in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft 1859, Nr. 13—15. — Ein kleiner Aufsatz mit guten Streiflichtern findet sich auch in Münkel's Neues Zeitblatt für die Angelegenheiten der lutherischen Kirche, 1864, Nr. 40. 41; sowie eine kritische Uebersicht über die neuesten hierher gehörigen Schriften in der neuen evangelischen Kirchenzeitung 1865, Nr. 10. — Dazu kommen noch die Artikel über „das Gewissen" in Herzog's Realencyclopädie von Schenkel, und in Ersch und Gruber's allgemeiner Encyclopädie v. Hasemann.

ist ein empirisch-gegebener, aber durchaus nicht in einheitlicher Anschauung vorliegender Begriff. Seit Jahrtausenden redet man von einem Gewissen und meint damit ein bestimmtes Etwas in des Menschen Brust, aber anders erscheint dieses Etwas in der unvollkommnen Anschauung der vorchristlichen Zeit, anders in der geläuterten Anschauung des Christenthums; anders wird von ihm geredet im Volksmunde, anders in den Schriften der Philosophen. Was Wunder, wenn sich nun auch in der Lehre vom Gewissen, sei es von theologischer, sei es von philosophischer Seite die größte Willkühr in der Fassung des Begriffs „Gewissen" breit gemacht hat. Vilmar a. a. O. eifert nicht mit Unrecht gegen diese Willkühr, welche den Begriff des Gewissens nach Gutdünken gerade so formulirt, wie sie ihn für vorausbestimmte Zwecke gebraucht, ohne sich um den Ursprung des Wortes und die successiven Modificationen der Bedeutung desselben, ohne sich um das Eine allen Gebrauchsweisen zu Grunde liegende, vor allem ohne sich um den schriftmäßigen Gebrauch des Wortes zu kümmern. Die kleine Musterkarte von Begriffsdefinitionen, welche er zusammengestellt hat, gewährt allerdings ein so buntes Bild, daß der, welcher eine Lehre vom Gewissen schreiben will, vor allem die Aufgabe sich entgegengebracht sieht, diesem Wirrwarr gegenüber eine bestimmte Position zu suchen, welche ihn vergewissert, daß er den allein wahren Begriff vom Gewissen ins Auge gefaßt hat.

Es gilt zunächst sich dessen bewußt zu bleiben, daß es sich um ein Objekt der psychologischen Erkenntniß handelt; und da wird es nicht überflüssig sein daran zu erinnern, daß, wie bei allen psychologischen Untersuchungen, so auch hier die objective Realität, welche dem Gewissen zu Grunde liegt, und das Bewußtsein, welches diesem Grunde entstammt,[1] begrifflich scharf auseinander gehalten werden müssen. Aber zur Erkenntniß jener objectiven Realität gelangen wir nur durch einen Rückschluß aus den verschiedenen Bewußtseinsformen, und es kann daher wiederum nicht gleichgültig sein, wie viele und welche, und ob sie mit Recht auf jenen gemeinsamen Grund zurückgeführt werden. Denn es wäre ja immerhin möglich, daß die eine oder die andere Erscheinung von denen, welche man in ursächlicher Zusam-

---

[1]) Vgl. Harleß, christliche Ethik. S. 81.

mengehörigkeit vermeinte und daher auf eine causa substantialis zurückführte, fälschlicher Weise, d. h. in Folge falscher Beobachtung, mit den übrigen zusammengefaßt würde, so daß nun auch ein Rückschluß von ihnen auf die einheitliche Geburtsstätte ein falsches Resultat ergeben muß. Damit ist der Grundsatz ausgesprochen, daß es nicht von unsrer wissenschaftlichen Willkühr abhängt, wie viel oder wie wenig wir unter den Gewissensbegriff subsumiren wollen, daß es vielmehr Aufgabe der Wissenschaft ist, zu untersuchen, welche von den genannten Erscheinungen auf dem psychischen Gebiete unter sich in einem solchen ursächlich-coordinirten Verhältnisse stehen, daß sie mit Recht und Nothwendigkeit auf eine einheitliche causa substantialis zurückgeführt werden, die nun als solche und in diesem Umfange allein den Namen Gewissen zu führen hat.

Aber unsre Untersuchung ist zugleich eine theologische. Es handelt sich um ein psychologisches Object, dessen richtige begriffliche Erfassung ebenso von unsren religiösen und ethischen Grundanschauungen abhängig erscheint, als sie auf diese bestimmend zurückwirkt. Mithin gilt es auch, von vornherein den richtigen theologischen Standpunkt zu der ganzen Untersuchung einzunehmen; und ich meine, da kann es nicht zweifelhaft sein, auf welchen Standpunkt wir uns zu stellen haben. Eine theologisch-psychologische Untersuchung hat ihre höchste Norm stets an der heiligen Schrift.

Freilich sofern die heilige Schrift nirgends auf eine Wesensbestimmung des Gewissens ausgeht, sondern, wo sie von ihm redet, immer nur Momente seiner Erscheinung zur Sprache bringt oder höchstens, wie in der bedeutungsvollsten Stelle Röm. 2, 14 f., Hindeutungen auf sein Wesen darbietet, so wird sie bei einer principiellen Entwickelung nicht unmittelbar als Ausgangspunkt genommen, sondern nur in der Hinsicht zu Grunde gelegt werden können, daß unser eigner Ausgangspunkt in Wahrheitsübereinstimmung mit der von ihr gelehrten Psychologie stehe, damit wir auf dem Wege der Entwicklung uns mit ihr zusammenfinden und in den Resultaten mit ihr zusammentreffen.

Fragen wir nun nach dieser vorausgeschickten Betrachtung, welcher Weg damit unsrer Darstellung der Lehre vom Gewissen vorgezeichnet ist, so ergiebt sich, daß sie ihren Schwerpunkt in der bib-

lisch-psychologischen Entwickelung des Begriffes von Gewissen haben muß. Diese aber wird einer allgemeinen geschichtlichen Einführung dieses Begriffes nicht wohl entbehren können.

Eine solche geschichtliche Einführung will weder eine Geschichte des Gewissens, noch eine Geschichte der Lehre vom Gewissen sein, (wie wir eine solche in höchst unzureichender Form von Stäudlin[1]), und in weit tieferer, aber nur theilweiser Darstellung von Kähler[2]) und dem Katholiken Jahnel[3]) besitzen;) sondern sie hat nur den Zweck, die Erscheinungsformen und Auffassungsweisen (Bewußtseinsformen) des Gewissens in den wesentlichsten Bedingungen zu begreifen, und so dem Wahrheitskern, der ihnen allen zu Grunde liegt, möglichst nahe zu kommen, als der empirischen Basis, von welcher die psychologische Untersuchung auszugehen hat.

Eine Geschichte vom Gewissen, und eine Geschichte der Lehre vom Gewissen sind selbstständige Aufgaben, welche eine systematische Lehre vom Gewissen voraussetzen muß und die sie nur in ihren Resultaten durchläuft, um bei dem Punkte anzukommen, wo sie mit ihrer Arbeit weiterfördernd eintreten will.[4])

Die systematische Entwickelung der Lehre vom Gewissen

---

[1]) Geschichte der Lehre von dem Gewissen, Halle 1824. Die Schrift des Holländers Lamers, specimen ethico-theologicum de conscientia, Utrecht 1858, giebt nur eine sehr flüchtige Darstellung der Geschichte und der bibl. Lehre vom Gewissen.

[2]) Sententiarum, quas de conscientia ediderint theologi per ecclesiae secula florentes brevis enarratio. Halle 1860.

[3]) De conscientiae notione qualis fuerit apud veteres et apud christianos usque ad medii aevi exitum. Berlin 1862.

[4]) Wir glauben manche Schriften der einschlägigen Litteratur, besonders aus der Classe der Dissertationen und Programme, eingesehen zu haben, die kaum allgemein bekannt sein dürften, aber wir haben sie aus demselben Grunde ungenannt gelassen, aus welchem wir z. B. in der scholastischen Zeit und später in der eigentlichen Zeit der Moraltheologie viele sonst genannte Schriften ungenannt gelassen haben, weil sie in der That weder eine eigenthümliche Auffassung, noch ein neues Entwicklungsmoment in der Lehre vom Gewissen repräsentiren. Bei einer pragmatischen Darstellung gilt es vor Allem, die rechte Auswahl zu treffen; jedenfalls ist die Scheidung des Unwichtigen vom Wichtigen ein schwierigeres Geschäft, als das Zusammentragen der Litteratur.

bildet also den Mittelpunkt unsrer Aufgabe. An der Hand der biblisch-psychologischen Grundanschauungen bestimmt sie Begriff, Wesen und Funktionen des Gewissens. Daraus ergiebt sich seine religiös-ethische Bestimmung und Bedeutung. Sie erscheint als eine wesentlich modificirte unter den anormalen Zuständen des empirischen Gewissens gegenüber den normalen Zuständen des originalen Gewissens. Das Gewissen documentirt damit seine Erlösungsbedürftigkeit. Das erlöste Gewissen ist das erneuerte Gewissen. Die Leistungsfähigkeit dieses erneuerten Gewissens, und somit seine Bedeutung in der Dogmatik und Ethik, ergiebt sich aus einer richtigen Verhältnißsetzung des Gewissens zur Offenbarung. Damit hat die systematitsche Entwickelung ihren organischen Abschluß gefunden, und es erübrigt nur noch in einem praktischen Theile die Consequenzen für das kirchliche Lehren und Leben zu ziehen. Es betreffen diese das seelsorgerliche (im weitesten Sinne) Handeln an und mit den Gewissen, und die sociale Rechtssphäre der Gewissen oder die Gewissensfreiheit.

I.

Der Begriff vom Gewissen in seiner geschichtlichen Entwicklung.

Das Gewissen ist so alt als die Menschheit selbst.[1]) Das Gewissen ist auch Gemeingut aller Menschen. Beide Sätze sind unanzweifelbar. Jener ist durch 1 Mos. 3. bezeugt; dieser erhält seine Bestätigung durch die empirisch leicht nachzuweisende Thatsache, daß es keinen Menschen giebt, dessen Wollen und Thuen nicht von einem sittlichen Selbsturtheil begleitet wäre. Es bleibt dabei zunächst dahingestellt, in wie ungenügender Weise sich dieses Selbsturtheil vollzieht, und ebenso, auf welchem Substrate es sich vollzieht; aber, so viel ist gewiß, daß in jedem Menschen vor der That irgendwelches Verbundenheitsbewußtsein, nach der That ein Bewußtsein vorhanden ist, welches ihm die That als die seinige zurechnet, und ihn in Bezug darauf mit Befriedigung oder Nichtbefriedigung erfüllt. Die Causalität für dies Alles liegt aber nirgends anders als in dem Gewissen, und somit weisen jene Erscheinungen, als allgemeine, auch auf die Allgemeinheit des Gewissens hin.

In jenen Symptomen des Gewissens absolvirt sich aber nicht die ganze Actualität des Gewissens; es sind nur die unveräußerlichen. Für die geschichtliche Betrachtung steht daher zwar von vornherein fest, daß sie das Gewissen, soweit es sittliches Selbsturtheil ist, überall und bei allen Völkern finden muß; aber es bleibt ihr dabei immer

---

[1]) Die Frage, ob es schon vor der Sünde dagewesen, oder erst mit dem Sündenfalle eingetreten sei, wird unten (§. 14) ihre Erledigung finden.

noch die Aufgabe, nachzuforschen, wie es bei den verschiedenen Völkern und unter den verschiedensten Verhältnissen mit der Gesammtactualität des Gewissens steht; in welcher vollkommenen oder unvollkommenen Fassung der Begriff des Gewissens in das Bewußtsein getreten ist, und welche Dignität dem zufolge dem Gewissen in religiös-ethischer Beziehung beigelegt worden ist.

Gewisse principielle Gesichtspunkte werden uns dabei leiten können. 1) In der Actualität des Gewissens lassen sich subjective und objective Beziehungen unterscheiden. Die Verschiedenheit in der Erscheinungsform des Gewissens kann in Bezug auf die subjectiven Beziehungen (des sich verpflichtet Fühlens, der Zurechnung und des Schuldgefühls) nur die größere oder geringere Intensivität betreffen, in Bezug auf die objectiven Beziehungen aber (des dem Selbsturtheil zu Grunde gelegten Maßstabes und der im Schuldgefühl vorgestellten rächenden Macht) sich bis auf ein gänzliches Zurücktreten der entsprechenden Gewissensmomente erstrecken. 2) In dem Gewissen läßt sich ferner ein göttlich Bedingendes und ein menschlich Bedingtes unterscheiden. Alle falsche Begriffsfassung des Gewissens, und demzufolge auch alle falsche Dignitätsbestimmung des Gewissens, kann daher nur ihren Grund haben in einem falschen Gottesbegriff oder in einer falschen Erkenntniß der menschlichen Natur, oder in einer falschen Verhältnißsetzung beider.[1])

So oft Paulus die Menschheit nach Religionen scheidet, bildet er immer nur drei große Gruppen: das Heidenthum, Judenthum und Christenthum. Alle Religionsverschiedenheit findet in der That in dieser dreifachen Kategorie ihren Ausdruck. Bei dem innigen Zusammenhange, in welchem der Begriff vom Gewissen mit den religiösen Vorstellungen eines Volkes steht, werden wir auch eine gleiche Grundverschiedenheit in der Auffassung des Gewissens bei dem Heidenthum, Judenthum und Christenthum erwarten müssen.

---

[1]) Diese Gesichtspunkte, welche unten ihre ausführliche Begründung finden werden, stellen wir hier bereits an die Spitze, selbst auf die Gefahr hin, daß man uns vorwerfen wird, daß wir damit der Begriffsbestimmung des Gewissens vorgegriffen haben. Irgendwelche begrifflich abgegränzte Vorstellung vom Gewissen müssen wir ja doch unter allen Umständen mitbringen, um überhaupt das Gewissen in seinen geschichtlichen Erscheinungsformen erkennen und beurtheilen zu können.

§. 3.
Das Heidenthum.

Alle Religion des Heidenthums hat ihren Ursprung in naturalistischer Weltanschauung. Sein Gewissensbegriff entspricht seinem Gottesbegriff. Dieser ist ein verschiedener auf den verschiedenen Stufen des Naturalismus; er ist ein vollkommnerer im philosophischen Heidenthum als im Volksheidenthum. Dasselbe wird daher auch vom Gewissensbegriff gelten. Mitbedingt aber wird derselbe auch durch den Begriff von der Menschennatur, doch so, daß bei dem Volksheidenthum dieses Moment fast ganz zurücktritt, während bei dem philosophischen Heidenthum dasselbe unleugbar mitbestimmend auf die Begriffsfassung gewirkt hat, aber in Folge der Nichtbeachtung der sündigen Deterioration der Menschennatur ein Grund mehr geworden ist, daß man zum rechten Begriff vom Gewissen nicht kommen konnte.

Fassen wir zunächst das Volksheidenthum in das Auge. Es ist gleichfalls ein in sich verschiedenes, ein andres im Orient, ein andres im Occident. Auch der Gewissensbegriff folgt diesen Modificationen, aber diese treffen naturgemäß nur die ihnen correspondirenden Seiten im Gewissensbegriff. Wir finden keine Verschiedenheit in Betreff der Hintenansetzung des gesetzgebenden Faktors im Gewissen, aber wir finden eine Verschiedenheit in Betreff der Würdigung der verpflichtenden und richterlichen Funktion des Gewissens.

In Bezug auf die erstere gilt nämlich für das orientalische wie für das occidentalische Heidenthum gleichmäßig, daß, da die Gottheit in keinem innern Rapport mit dem Menschengeiste gedacht wird, auch der Gedanke nicht aufkommen konnte, daß der Wille der Gottheit sich irgendwie als eine Stimme im Innern documentire. Die Gottheit steht in derselben Objectivität zum Menschengeiste, wie die physischen oder moralischen Mächte, deren verkörperte Idee sie ist, außerhalb des Menschengeistes stehen. Die Gottheit bezeugt sich nimmer im Subject, sondern nur durch Naturvermittelung an das Subject. Der Mensch trägt die Norm für sein religiös-ethisches Verhalten nicht in sich, sondern er hat sie außer sich in einem irgendwie geoffenbarten Gesetz zu suchen. Faktisch findet er sie fixirt in den heiligen Offenbarungsurkunden, in der priesterlichen und staat-

lichen Gesetzgebung, in der öffentlichen Sitte. Wir werden in diesen ethischen Ordnungen, was ihren letzten Ursprung anbetrifft, nichts anders als Objectivirungen ursprüngiger Gewissensgesetzgebung [1]) unter dem Reflex naturalistischer Weltanschauung erkennen können. Es ist interessant, daß in den heiligen Gesetzesurkunden der meisten heidnischen Völker selbst Spuren vorkommen, welche diesen Ursprung verrathen. In den Zend-Schriften der Perser wird ausdrücklich „ein erstes Gesetz" genannt, das nicht geschrieben war, sondern welches die Ormuzd-Diener durch unmittelbare und individuelle Offenbarung des Ormuzd „durch das Ohr" empfingen; darnach habe Zoroaster dieses Gesetz schriftlich fixirt. Dieser Ursprung spiegelt sich auch in dem Bruchtheil von Wahrheit wieder, der sich in den religiösen und ethischen Vorschriften der verschiedenen heidnischen Religionen findet. Freilich ist das, was dem Gewissen entkeimte, bereits unter der abstrahirenden Thätigkeit eines irrenden Verstandes wesentlich alterirt, und weiterhin, nachdem es einmal eine objectivirte und fixirte Gestalt erhalten hatte, noch mehr durch eine vom Gewissen völlig losgetrennte Reflexion und Speculation in Irrthum fortgebildet worden. Das Gewissen, nachdem es einmal objective Vorschriften gegründet, erscheint in diesen völlig untergegangen, so sehr, daß wir selbst nach einem Namen für dasselbe vergeblich suchen.

Indeß müßte es uns doch Wunder nehmen, wenn die nie gänzlich zu erstickende Zeugenkraft des individuellen Gewissens nicht irgendwie auch in der Heidenwelt zum Bewußtsein gekommen wäre. Zwar liegt ein Erklärungsgrund für das Zurücktreten der individuellen Gewissensinstanz in der ganzen Stellung des Individuums in der alten Welt. Das Individuum hat nicht an sich, sondern nur als Glied eines Ganzen, der Staatsgemeinschaft, eine Geltung. Das individuelle Gewissen fühlt sich daher auch rechtlos neben dem öffentlichen Gewissen, welches in den objectiven Gestalten der Staatsreligion, der Staatsgesetze, der Volkstradition und Volkssitte seinen Ausdruck gefunden hat, — eine Thatsache, welche ihrerseits

[1]) Ganz so urtheilt schon Chrysostomus, ad populum Antioch. hom. 12 (ed. Montfaucon II. p. 129): *οἱ ἐξ ἀρχῆς καὶ πρῶτοι παρ' αὐτοῖς νόμους θέντες, παρὰ τίνος ἔμαθον; οὐκ εὔδηλον, ὅτι παρὰ τοῦ συνειδότος;*

wieder erklärt, daß die Melancholie der Gewissensscrupel dem heidnischen Geiste gänzlich fremd ist. Allein das Alles reicht nicht aus, um es denkbar zu machen, daß die individuelle Gewissensstimme wirklich gänzlich ignorirt worden sein sollte. Das ist in der That auch nicht der Fall gewesen. Sophokles ist uns Zeuge, daß auch in dem Griechenthum die ewige Norm im Gewissen gegenüber den objectiven Gesetzen zu ihrem Rechte zu kommen suchte. Antigone beruft sich den Machtgeboten des Kreon gegenüber auf die höheren ungeschriebenen, unverbrüchlichen Göttergesetze (*τἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα* Antig. 452 f.), deren Bezeugung wir doch nirgends anders als im Gewissen zu suchen haben werden. Freilich werden wir eine solche Geltendmachung der individuellen sittlichen Instanz nur bei den Geistern zu erwarten haben, welche über der Menge standen.

In noch viel bestimmterer Weise nehmen die heiligen Gesetzbücher der Inder und Chinesen von der Gesetzesstimme im eignen Innern Notiz, aber nur, um zu sagen, daß der zwar der Vollkommnere sei, welcher keine äußere Autorität brauche, sondern sich der Führung seines Innern überlassen könne, daß es aber doch sichrer sei, sich von den Vorschriften leiten zu lassen, welche heilige Männer niedergeschrieben haben. So steht zwar im Gesetzbuche Manus: „dann handelt der Mensch erst sittlich gut, wenn er die Pflichten erfüllt, welche ihm sein eignes Inneres vorschreibt, und handelt besser, als wenn er sich nach äußerer Autorität richtet;" aber der Inder traut sich doch so wenig zu, selbstständig das Rechte zu treffen, daß er sich einen Braminen zum Führer erwählt, dem er sich zum Gewissensklaven ergiebt. Ebenso steht zwar in dem Tschongyong der Chinesen: „das Gesetz des Höchsten ist der menschlichen Natur eingeprägt und das Licht der Vernunft ist der Führer, welchem der Mensch folgen muß;" aber factisch läßt sich doch der Chinese, mit willigem Verzicht auf alle eigne Ansicht, von dem Staatsgesetz und der diesem gleichgeltenden Sitte bis ins Kleinlichste bevormunden.

Während in Betreff der Verkennung der Autonomie des menschlichen Selbstbewußtseins ein wesentlicher Unterschied bei den beiden Heidenthümern des Orients und Occidents nicht bemerkbar wird, tritt ein solcher in Betreff der Intensität des Verbundenheits-

bewußtseins unverkennbar hervor. Die Stärke der Gewissensverpflichtung entspricht allezeit der Vorstellung von der Autorität der Norm. Diese fällt hier mit der Vorstellung von dem Maße der Absolutheit der Gottheit selbst zusammen. Je absoluter diese, desto unbedingter auch die Verpflichtung im Gewissen. Der dualistische Polytheismus des orientalischen Heidenthums barg demgemäß ein reicheres Maß von absoluten Bestimmungsmomenten für das menschliche Verhalten in sich, als der eudämonistische Polytheismus des occidentalischen Heidenthums, welches mit seiner Erhebung endlicher Kräfte zu doch nur einseitiger Vollkommenheit unter Belassung natürlicher Schwächen auch nur mit sehr relativer Absolutheit für das menschliche Verhalten bestimmend werden konnte. Daher im Orient im Allgemeinen mehr Gewissenhaftigkeit, mehr sittlicher Ernst, im Occident mehr Leichtfertigkeit, mehr sittlicher Uebermuth, der im Vollgefühl persönlicher Kraft wohl auch einmal des Göttergebotes spottet.

Am Sichtbarsten wird der Unterschied zwischen dem orientalischen und dem occidentalischen Heidenthum in Bezug auf die Erscheinungsformen, unter welchen sich die richterliche und vollziehende Funktion des Gewissens geltend macht. Es kommt davon im orientalischen Heidenthum kaum ein Schatten zur Erscheinung, während wir in dem occidentalischen eine ganze Götterwelt entstehen sehen, welche auf den ersten Blick sich als eine Personification der bewußten richterlichen Macht im Gewissen zu erkennen giebt. Das hängt zusammen mit der verschiedenen religiösen Uranschauung, und erklärt sich im Grunde bei jedem einzelnen Heidenthum wieder verschieden. In dem, was man sich als Weltziel denkt, liegt nothwendig auch das Ziel oder der Wille der Gottheit in Bezug auf die Welt ausgedrückt; und aus der Art, wie des Menschen Betheiligung an der Erreichung dieses Weltzieles gedacht wird, ergiebt sich die Art und das Maß seines Schuldgefühls im Falle des Vergehens. Bei dem Chinesen ist das Weltziel, also auch ethische Ziel des Menschen: die an sich schon daseiende denkbar vollkommenste Wirklichkeit in ungestörter Ordnung zu erhalten. Die Sünde definirt sich also als Störung der Ordnung des Daseins. Was sie verwirkt hat, ist: die Unerläßlichkeit der Wiederausgleichung der gestörten Ordnung. Das Bewußtsein davon be-

wirkt aber keine Gewissensbisse; das Bußgefühl ist dem Chinesen fremd, sondern apathisch erwartet er die Strafe für sein Vergehen von seinem Kaiser oder der Obrigkeit, und vollzieht sie ebenso apathisch an sich selbst.

Bei dem Inder ist das Weltziel: Rückkehr des nichtigen Endlichen zum Unendlichen. Im Bewußtsein dieser nichtigen Endlichkeit sucht der Inder die Schuld niemals in sich selbst, sondern in seinem Sein in einer ungöttlichen, nichtigen Welt; er legt sich wohl die qualvollste Selbstgeißelung auf, aber nicht als Buße um seine Gewissensqual zu stillen, sondern um, sich selbstvernichtend, sich aus der nichtigen Welt zu erlösen.

Bei den Persern ist der Mensch mitten hineingesetzt in den Kampf der beiden um die Weltherrschaft streitenden Principien. Daher sucht er den Grund des Bösen nicht in sich, sondern in dem Dualismus der Gottheit. Er wälzt die Schuld von sich ab auf das böse Princip. Er empfindet nicht Gewissensbisse, aber er trägt auch nicht in duldender Passivität, sondern zähneknirschend, die Folgen der Sünde.

Ganz anders bei den Occidentalen. Ihr Ziel ist Eudämonismus, davon jedem die Götter zütheilen nach dem Maße seines Verdienstes. Hinter jedem Wohlbehagen oder Mißbehagen steht ein Gott, der es wirkt, wie viel mehr hinter den intensivsten Empfindungen dieser Art im Gewissen! Es lag nahe, daß vor allem die am stärksten empfundenen rächenden Gewissensmächte zur mythischen Personification Veranlassung gaben; so erscheinen bei den Griechen und Römern die Ate, Ara, Nemesis, die Erinyen und Furien. Doch fehlen auch die versöhnenden Mächte nicht. Die zürnenden Erinyen und die versöhnten Eumeniden beherrschen die ganze Tragik der griechischen Dichter.

Wir haben bisher nur das Volksheidenthum ins Auge gefaßt; ein wesentlich modificirtes Bild bietet das philosophische Heidenthum dar. Erklärte sich dort der ungenügende Begriff vom Gewissen hauptsächlich aus dem falschen Gottesbegriff, so bei dem philosophischen Heidenthum zugleich aus dem falschen Begriff von der Menschennatur. Dieser wurde um so belangreicher, als es in dem Wesen der Philosophie lag, die als Objectivität aus dem Subject her-

ausgestellte Subjectivität immer mehr wieder in das Subject zurückzuversetzen. So hing Alles davon ab, daß man eine rechte Erkenntniß von der sittlichen Ausrüstung des Subjects hatte. Zunächst zwar blieb der Maßstab für das sittliche Selbsturtheil auch noch ein objectiv gegebener, die *θέμις*, das objectivirte sittliche Gesammtbewußtsein[1]); aber Vilmar bemerkt mit Scharfblick, daß sich schon bei Homer Ausdrücke finden, welche bei diesem Urtheil ein Zurückbeugen aus der Objectivität in die Subjectivität bekunden. Er verweist auf das nachdrucksvolle Verbum *νεμεσσάομαι* (*νεμεσίζεσθαι*) Odyss. 2, 64. 138; 4, 158; Iliad. 15, 103; 16, 544; ferner *σέβεσθαι* Iliad. 6, 167. 417; sodann die dem neutestamentlichen Begriff des Gewissens nahe stehende Bezeichnung *θεῶν ὄπιν ἀλεγίζειν*, die zweimal sogar des Beisatzes *θεῶν* entbehrt Odyss. 14, 82. 88.

Weiterhin bildet sich für das sittliche Selbsturtheil immer deutlicher auch eine bestimmte Bezeichnung heraus und es sondert sich so gewissermaßen zuerst in der Sprache eine Thätigkeit des Gewissens aus der Gesammtthätigkeit des *νοῦς*. Das Wort *συνειδέναι* nämlich, welches noch bei Sophokles nur in der Bedeutung „etwas mit einem andern gemeinschaftlich wissen" vorkommt, nimmt daneben bei Euripides die Bedeutung an „sich in sittlicher Beziehung einer Sache bewußt sein." So Eurip. Med. 495: *ἐπεὶ σύνοισθά γ' οὐκ εὔορκος ὤν*; Orest. 388: *ἡ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δειν' εἰργασμένος*. In derselben Bedeutung wird es neben der ursprünglichen gebraucht von Xenoph. Cyrop. 1, 6, 4. Memor. 2, 9, 6; Apol. 24; Anab. 1, 3, 10. von Plato Apol. 21 B. Phaedr. 235 C; Rpb. 1, 331 A u. a.; Aristoph. Equit. 184; Vesp. 999. Die Ausdrücke *σύννοια* und *σύνεσις*[2]) bei Euripides decken nur unvollständig den Verbalbegriff.

---

[1]) Vgl. dazu, sowie zu dem Folgenden: Nägelsbach, homerische Theologie, und desselben nachhomerische Theologie. Lübker, die sophokleische Theologie und Ethik. 1. und 2. Hälfte, Kiel 1855. Jahnel a. a. O. S. 5 f. Vilmar a. a. O. 3. Artikel. S. 334 f.

[2]) Das Wort *σύνεσις* hat jedenfalls ursprünglich nicht eine identische Bedeutung mit *συνείδησις*. Von *συνιέναι* entstammend bedeutet es ursprünglich die Fassungskraft, Einsicht; daher verbindet Plato (Crat. 437 B) *σύνεσις* und *ἐπιστήμη*. Aristoteles unterscheidet genau die *φρόνησις* von der *σύνεσις*, als Beurtheilungskraft: eth. nic. 6, 11: *ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτική ἐστιν* ... *ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον*. So erklärt denn auch Hesychius *σύνεσις* durch *νόησις*, und

Eine bestimmtere Ausprägung des Gewissensbegriffs hat man in dem *δαιμόνιον* des Socrates finden wollen. Aber man ist jetzt wohl so ziemlich einig, daß dieses *δαιμόνιον* dem Sokrates nicht eine Bewußtseinsform der Gewissensthätigkeit war. Es ist ihm ein Ausfluß *τοῦ θείου, οὗ καὶ ἀνθρώπου γε ψυχὴ μετέχει* (Xenoph. Memor. 6, 3, 4), welches ihm, wie den Augurn das portentum, sagt *ἅτε δέοι καὶ ἃ μὴ δέοι ποιεῖν* (Xenoph. apol. Socrat. 12; Memor. 4, 8, 1), aber nur dann, *εἴ τι μέλλοι μὴ ὀρθῶς πράξειν* (Plato Apol. p. 40. vgl. p. 31: *ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε.*) Das *δαιμόνιον* ist daher dem Sokrates in keiner Weise eine innere göttliche Gesetzesstimme, so daß es ein, wenn auch nur theilweiser, Ausdruck für die conscientia antecedens wäre, noch hat es etwas mit der ethischen Selbstbeurtheilung einer That zu thun, sondern es ist nur ein göttlich gewecktes Ahnungsvermögen, daß etwas unglücklich ausschlagen müsse, in allen denjenigen Fällen, wo die menschliche Einsicht nicht ausreicht, den Ausgang bestimmt zu berechnen.[1])

Für Plato war der reine Gewissensbegriff nicht erreichbar in Folge seiner Lehre von dem Eingeborensein der Ideen; die *ἀνάμνησις* der ursprünglich eingebornen Ideen des Guten, Schönen und Wahren tritt an die Stelle der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins, ein philosophisches Bewußtsein an die Stelle des religiös-ethischen Bewußtseins. *φιλαγαθία* und *φιλοσοφία* sind für Plato zusammenfallende Begriffe; er kennt eine *ψυχὴ ταραχῆς καὶ μεταμελείας μεστή* (Rpb. 9, 577 E) und das süße Glück sich keines

---

Suidas durch *ἐπίληψις τῶν πράγματων.* Die Anwendung für die bezügliche Funktion des Gewissens, und darnach die Identificirung mit demselben hat der Lauf der Zeit zu Stande gebracht. Wir sehen den Uebergang recht deutlich in einer Stelle bei Herodian, hist. 4, 7, 1: *ὑπὸ τῆς τῶν ἔργων συνέσεως ἐλαυνόμενος*; bei Philostratus, vit. Apoll. Tyan. 7, 7 (ed. Morell. p. 338 eine auch sonst für die Auffassung des Gewissensbegriffs sehr instructive Stelle) erscheint es völlig identisch mit *συνείδησις.* — Dabei sei zugleich bemerkt, daß das gebräuchlichere Wort bei den Griechen *τὸ συνειδὸς* oder *τὸ ἴδιον συνειδὸς* ist; so noch constant bei Philo und Plutarch. — *συνείδησις* findet sich erst bei Chrysippus (obwohl nur in einer bei Diog. Laert. 7, 85 aufbewahrten Stelle), in den LXX (Pred. 10, 20), Dionys., Halicarn., Diod. Sic.; constant im N. T. Vgl. Jahnel a. a. O. S. 38 f.

[1]) Vgl. Krische, Forschungen auf dem Gebiete der alten Philosophie. S. 230.

Vergehens bewußt zu sein (Rpb. I, 331 A), aber den Grund von beiden sucht er außerhalb der Gewissenssphäre.

Aristoteles, dessen Philosophie der Scholastik des Mittelalters auch in dem Capitel von dem Gewissen zu Grunde liegt, schildert zwar an mehreren Orten das Wohlgefühl, recht gethan zu haben (Eth. Nic. 9, 4: *τῶν τε γὰρ πεπραγμένων ἐπιτερπεῖς αἱ μνῆμαι καὶ τῶν μελλόντων ἐλπίδες ἀγαθαί*), und dagegen die Pein der Schuld, die bis zum Selbstmord treibt (ibid. *μεταμελείας γὰρ οἱ φαῦλοι γέμουσιν — ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσι — μισοῦσί τε καὶ φεύγουσι τὸ ζῆν καὶ ἀναιροῦσιν ἑαυτούς*), aber bis zu dem Vollbegriff des Gewissens zu kommen, hindert ihn sein Begriff vom Wesen des Guten und Bösen, welcher nicht in dem Gottesbegriff, sondern in der Idee von der *εὐδαιμονία* des Diesseits wurzelt, zu welcher der *νοῦς τῷ σπουδαίῳ* den Weg vorzeichnet.

Einen Schritt weiter ist die Stoa gekommen. Chrysippus (bei Diog. Laert. 7, 85) sagt: *οἰκεῖον παντὶ ζῴῳ ἡ σύστασις καὶ ἡ ταύτης συνείδησις.* Zum ersten Male begegnet uns hier das Wort *συνείδησις*[1]) als Bewußtsein seiner selbst und des seinem Wesen Entsprechenden als *ἔμφυτος ἔννοια.* Obwohl es jedem Thiere beigelegt wird, so gewinnt es doch für den Menschen sofort eine höhere, moralische Bedeutung. Es ist die Voraussetzung für Gelingen und Werth *τοῦ διοικεῖν τὸ κατὰ τὴν ὁρμὴν καὶ βούλησιν τῷ κατὰ φύσιν.* Nach dieser Seite hin besonders hat es die spätere Stoa ausgebildet. Hierher dürfen wir schon eine Stelle des Historikers Polybius rechnen[2]): (18, 26 ed. Beck. p. 889) *οὐδεὶς γὰρ οὕτως οὔτε μάρτυς ἐστὶ φοβερὸς οὔτε κατήγορος δεινὸς ὡς ἡ σύνεσις ἡ ἐγκατοικοῦσα ταῖς ἑκάστων ψυχαῖς.* Bei Seneka findet sich der ausgedehnteste Gebrauch von conscientia. Vor allem schildert er das gute und böse Gewissen; ep. 12: conscientia mala turpiter factorum, bona bene factorum est memoria; es ist ihm die natürlich geordnete, mit Unmittelbarkeit sich vollziehende Vergeltung für die gute (benef. 4, 11; clem. 1, 1), wie für die böse That (ep. 97); es ist der custos perpetuus (fragm. 14 ed. Haase) des Menschen, und wehe

---

[1]) Jahnel a. a. O. S. 28 macht auf den Umstand aufmerksam, daß um dieselbe Zeit das Wort von den LXX Pred. 10, 20 gebraucht wird.

[2]) Auch wenn nicht mit Jahnel S. 30 u. 39 *συνείδησις* für *σύνεσις* zu lesen ist.

dem, qui contemnit hunc testem (ep. 43); sacer intra nos spiritus sedet, malorum, bonorum nostrorum observator et custos; hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipsos tractat (ep. 41); mala conscientia etiam in solitudine anxia atque sollicita est (ibid.); nihil prodest inclusam esse conscientiam, patemus deo (fragm. 24). Daher nihil opinionis causa, omnia conscientiae faciam (de beata vita, 20); eher verzichte er auf den guten Namen, ne conscientiam perderet (ep. 81). Es treibt und es hält zurück; conscientia aliud agere non patitur ac subinde respondere ad se cogit (ep. 43); und dieses Gewissen hat jeder, ja man kann behaupten, subesse animis, etiam in pessima abductis, boni sensum, nec ignorari turpe sed negligi. Omnes peccata dissimulant et quamvis feliciter cesserint, fructu illorum utuntur, ipsa subducunt (ep. 41). Nach dem Allen erscheint das Gewissen als Maßstab, Zeuge und Richter des menschlichen Thuens, welche dreifache Funktion von den Stoikern gern unter dem einheitlichen Bilde des sittlichen Wächteramtes angeschaut worden zu sein scheint. Denn so betrachtet es auch Epictet, wenn er sagt (fragm. 97. ed. Schweighäuser): *παῖδας μὲν ὄντας ἡμᾶς οἱ γονεῖς παιδαγωγῷ παρέδοσαν ἐπιβλέποντι πανταχοῦ πρὸς τὸ μὴ βλάπτεσθαι· ἄνδρας δὲ γενομένους ὁ θεὸς παραδίδωσι τῇ ἐμφύτῳ συνειδήσει φυλάττειν· ταύτης οὖν τῆς φυλακῆς μηδαμῶς καταφρονητέον· ἐπεὶ καὶ τῷ θεῷ ἀπάρεστοι καὶ τῷ ἰδίῳ συνειδότι ἐχθροὶ ἐσόμεθα.*

Werfen wir hier am Wendepunkte der Zeiten durch das Auftreten des Christenthums noch einmal einen Blick zurück auf die Entwickelungsstadien, welche der griechische Geist in Bezug auf die Anschauung vom Gewissen durchgemacht hat, so tritt uns recht deutlich entgegen, wie auf allen Stufen die Substituirung einer falschen Norm für das Gewissen es ist, welche es unmöglich macht, zu dem Vollbegriff des christlichen Gewissensbegriffs zu gelangen, aber man kommt ihm immer näher, je mehr man die substituirte Norm aus der Objectivität in die Subjectivität zurück verlegt. Das objective geschriebene Gesetz der Götter und Menschen erhält schon bei den griechischen Dichtern eine innere Bewußtseinsform; die großen Philosophen lassen es unmittelbar aus dem Innern entspringen und finden es in einer Zeit, wo die Sitte im Ganzen und Großen den Volks-

geist beherrschte, verobjectivirt in der θέμις, dem sittlichen Gesammtbewußtsein. Je mehr mit dem Verfall des Volksgeistes auch das sittliche Gesammtbewußtsein aufhört, Garant für das sittlich Wahre zu sein, desto mehr wird die sittliche Norm in jedes Einzelnen Brust verlegt und der Stoiker ist nahe daran, den rechten Gewissensbegriff zu gewinnen, ja er verbindet zum ersten Male die Doppelseite im Wesen des Gewissens, das Normsein und Richtersein, in dem einen Begriff „Gewissen", aber zur vollen Wahrheit gelangt er doch nicht, weil ihm die sittliche Norm nicht eine am Gewissen sich bezeugende Willenskundgebung des allheiligen persönlichen Gottes, sondern ein im Gewissen angelegtes Bewußtsein von der naturgesetzlichen Wesensbestimmtheit des menschlichen Individuums ist. Daher stammen alle seine sittlichen Verirrungen.

Wesentlich auf dem Standpunkte der späteren Stoiker stehen auch Cicero und die römischen Schriftsteller der Kaiserzeit.

Wo ist in dieser Zeit in ganz Rom eine objective sittliche Macht, ein Niederschlag von öffentlicher Sitte zu finden, welcher, wie bei den Griechen das in der θέμις verobjectivirte sittliche Gesammtbewußtsein, die Gewissensnorm vertreten könnte. In früheren Zeiten mag (Vilmar a. a. O. p. 340) der Begriff der gravitas, weiterhin der virtus und honos das ethische Urtheil des Römers über sich selbst bestimmt haben; damals mag die Summe dessen, was man von einem civis bonus verlangte, eine im Bewußtsein des Volkes feststehende gewesen sein und es möglich gemacht haben, „daß der Römer nicht bloß ein negatives ethisches Selbstbewußtsein, ein Bewußtsein von seinen Schranken, (dies ist dem Römer religio), sondern auch ein positives ethisches Selbstbewußtsein, ein Bewußtsein von seinen Thaten und erfüllten Bürgerpflichten hatte"; aber je näher der Kaiserzeit, desto mehr gingen die sittlichen Anschauungen in der Theorie wie in der Praxis auseinander, desto weniger gab es eine von Allen als Macht anerkannte Sitte, desto weniger war der Zeitgeist ein von einem durchgreifenden sittlichen Princip getragener, desto weniger gab es eine allgemeine objective sittliche Norm und desto mehr mußte daher der Einzelne die sittliche Norm in sich selbst suchen. Daher, und weil auch die Autorität der Götter sich vor dem Spotte der Gebildeten längst ins Fabelreich (ut in fabulis, sagt Cic. de legg. 1, 14 von den

Furien) zurückgezogen hatte, spielt das Gewissen bei den Römern eine weit entschiedenere Rolle als bei den Griechen, und zwar in der meisten Beziehung unter Zugrundelegung des Begriffs der Stoa.

Bei Cicero, finden wir das Gewissen besonders nach zwei Seiten hin ausgebildet, als Bewußtsein von dem, was in jedem Falle Pflicht ist, und als Bewußtsein von dem sittlichen Werth und Unwerth einer Handlung, wodurch der Zustand des guten oder bösen Gewissens bedingt wird. Als Belege dienen folgende Stellen: famil. 3, 7: fretus conscientia officii mei; famil. 6, 4: conscientia rectae voluntatis. De senect. 3: conscientia bene actae vitae multorumque benefactorum recordatio jucundissima est. Brut. 71: consolari se conscientia optimae mentis. Catilin. 2, 6: conscientia convictus. De legg. 1, 14: poenas luunt non tam judiciis, sed eos agitant insectanturque furiae non ardentibus taedis, ut in fabulis, sed angore conscientiae fraudisque cruciatu.[1]) Ganz ähnlich orat. pro Roscio Amer. 24. Jede That findet ihre Vergeltung im Innern, wie auch die Verpflichtung dazu nicht so empfunden wird, als ob sie sich von etwas Objectivem (einem geschriebenen Gesetz der Götter oder Menschen) ableite, sondern als ob sie von etwas dem Subject Eingebornen komme. Denn et virtutis et vitiorum sine ulla divina ratione grave ipsius conscientiae pondus est (de nat. Deor. 3, 35); Sextus Tarquinius wußte, daß er gegen ein ewiges Gesetz sündige, als er der Lucretia Gewalt anthat, et si nulla erat Romae scripta lex de stupris (de legg. 2, 4). Obwohl nun der Mensch kein Bewußtsein und keine Erkenntniß davon zu haben braucht, woher dies eingeborne Gesetz und seine verpflichtende Kraft komme, so weiß doch der Weise, daß es seinen Ursprung in der Gottheit selbst hat; es ist nichts anders als die ratio recta summi Jovis; daraus erklärt sich

---

[1]) In demselben Sinne sagt schon Lucret. de rer. nat. 3, 1009 sq.:

Cerberus et Furiae jam vero, et lucis egenus
Tartarus horriferos eructans faucibus aestus,
quid? neque sunt usquam nec possunt esse profecto:
sed metus in vita poenarum pro male factis
est insignibus insignis, scelerisque luella,
carcer et horribilis de saxo jactu' deorsum,
verbera, carnifices, robur, pix, lammina, taedae:
quae tamen etsi absunt, at mens sibi, conscia factis,
praemetuens adhibet stimulos terretque flagellis.

die vis istius coelestis legis (de legg. 2, 4). Denn das ist immer die Meinung der Weisesten gewesen, legem neque hominum ingeniis excogitatum nec scitum aliquod esse populorum, sed aeternum quiddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia. Ita principum legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei. Ex qua illa lex, quam di humano generi dederunt, recte est laudata. Est enim ratio mensque sapientis ad jubendum et ad deterrendum idonea (de legg. 2, 4). Dieses Gesetz ist so alt als die Gottheit selbst, denn orta est simul cum mente divina (de legg. 2, 4); alle andern positiven Gesetze können abgeschafft werden, lex autem ille, cujus vim explicavi, neque tolli neque abrogari potest (de legg. 2, 6). Es ist eine ebenso aprioristische, als unaustilgbare sittliche Potenz im Menschen; denn woher sonst käme es, daß sollicitudo vexaret impios sublato suppliciorum metu? Es vermag es eben keiner, sich vor sich selbst als den freien Urheber seines Verbrechens zu leugnen, die Schuld auf die Natur zu schieben und die Ursache des Schmerzes außer sich selbst zu verlegen (de legg. 1, 14). Es ist auch keine erst anerzogene sittliche Potenz, wohl aber hängt von der Erziehung ihre Reinerhaltung oder Verderbung ab. Würde sie unversehrt entwickelt, so würde sie den Menschen sicher zu allem Guten führen (Tuscul. 3, 1: sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam naturae perducerent); allein das allgemeine Verderben, welches den Menschen von Jugend auf umgiebt, schädigt auch das Gewissen (ibid. Nunc autem simul atque editi in lucem et suscepti sumus, in omni continuo pravitate et in summa opinionum perversitate versamur, ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur. Quum vero parentibus redditi, dein magistris traditi sumus, tum ita variis imbuimur erroribus, ut vanitati veritas, et opinioni confirmatae natura ipsa cedat); falsche Autoritäten verdrängen das Gewissen, (de finibus 2, 22: praecipitis, ut nostram stabilem conscientiam contemnamus, aliorum errantem opinionem aucupemur); und bewirken, ut hominum conscientia remota nihil tam turpe sit, quod voluptatis causa non videatur esse facturus.

Wir haben die Ansicht Ciceros vom Gewissen so ausführlich

dargelegt, weil sie in der That die höchste Stufe der Begriffsvollkommenheit repräsentirt, zu welcher sich die heidnische Anschauung zu erheben vermochte. Es liegen in seiner Darstellung Wahrheitsmomente, die selbst christliche Theologen sich in ihrer Lehre vom Gewissen als Richtschnur hätten lassen dienen können. Jedenfalls ist Cicero der wahren Erkenntniß des Wesens des Gewissens so nahe gekommen, als ihr eben ein Heide kommen konnte. Es ist ihm das Gewissen bereits eine Vereinigung der legislatorischen und richterlichen Thätigkeit, also eine selbstständige sittliche Potenz im Menschen, eine individuelle sittliche Instanz[1]); er bezeichnet sie auch als den Reflex der ratio divina im Menschen, so daß, was ihm im Gewissen als Gesetz zum Bewußtsein kommt, in der That nichts andres ist als die lex aeterna summi numinis; er kennt auch die Verderbniß des Gewissens durch die Sünde. Aber, was ihn nun von der christlichen Anschauung unterscheidet, ist, daß er die Heilung dieser Verderbniß bei der sapientia sucht, welcher, wie bei den Stoikern, die Erkenntniß des Rechten a rerum natura profiscitur, — ein Irrthum, der wieder theils aus seinem falschen Gottesbegriff, theils aus seinem falschen Begriff von der Menschennatur herfließt.

Bei den gleichzeitigen und nachfolgenden römischen Schriftstellern finden wir nur gelegentliche Reflexionen über das Gewissen und zwar meist nur über die Erscheinungen des bösen Gewissens (wovon schon der häufige nackte Gebrauch von conscire sibi aliquid, conscius, conscientia für das böse Gewissen zeugt). Horaz stellt ep. 1, 1, 60 als oberstes Strebeziel hin: hic murus aheneus esto, nil conscire sibi, nulla pallescere culpa.

Plinius d. J. (ep. 1, 8) giebt dazu schon die von Cicero (de off. 1, 9) empfohlene und von den späteren Moralisten fast einstimmig adoptirte Regel: „quod dubitas, ne feceris.“

Ovid läßt die Medea (metamorph. 7, 19 f.) von dem Widerstreit in ihrem Innern also bekennen:

> — trahit invitam nova vis, aliudque cupido
> Mens aliud suadet; video meliora proboque,
> Deteriora sequor.

---

[1]) So erscheint sie auch bei Livius, wenn er z. B. sagt: „illud tacere, suam conscientiam non pati.“

Ibid. v. 92:
Quid faciam, video; nec me ignorantia veri
Decipiet, sed amor.

Persius (satir. 3, 35—43) und vor allem Juvenal schildern die Qualen des bösen Gewissens in wahrhaft tragischer Weise. So letzterer in den fast in allen Ethiken citirten Versen:

satir. 13, 1—4.
Exemplo quocunque malo committitur, ipsi
Displicet autori; prima haec est ultio, quod se
Judice nemo nocens absolvitur; improba quamvis
Gratia fallaci Praetoris vicerit urna.

ibid. 192—198.
Cur tamen hos tu
Evasisse putes, quos diri conscia facti
Mens habet attonitos, et surdo verbere caedit,
Occultum quatiente animo tortore flagellum?
Poena autem vehemens, ac multo saevior illis
Quas et Caeditius gravis invenit et Rhadamanthus
Nocte dieque suum gestare in pectore testem.

ibid. 208—210.
Has patitur poenas peccandi sola voluntas.
Nam scelus intra se tacitum qui cogitat ullum,
Facti crimen habet.

ibid. 223—228.
Hi sunt qui trepidant, et ad omnia fulgura pallent,
Cum tonat, exanimes quoque primo murmure coeli.
Non quasi fortuito, nec ventorum rabie, sed
Iratus cadat in terras et vindicet ignis.
Illa nihil nocuit, cura graviore timetur
Proxima tempestas . . .

Es ist nicht nöthig zu diesem Bilde (vgl. auch satir. I, 166 f.), in welchem sich die Zeitvorstellung vom bösen Gewissen hinreichend abspiegelt, noch hinzuzufügen, was Tacitus (annal. 6, 6) von den Gewissensqualen des Tiberius, und Sueton (Nero c. 34) von dem furchtbaren Gewissenszustande des Muttermörders Nero zu berichten wissen. Im Hinbick auf solche Gewissenspein sagt schon Plautus (Mostell. 3, 1, 13:) nihil est miserius, quam animus hominis con-

scius; und das römische Sprüchwort, welches Quintilian (inst. orat. 5, 11, 41.) citirt, „conscientia mille testes“, beweist uns, wie tief die Bedeutung des Gewissens auch im Volksbewußtsein Wurzel geschlagen hatte.

Aber zweierlei hinderte das ganze Heidenthum zum reinen Begriff des Gewissens zu kommen; das Erste ist der Mangel an einem reinen Gottesbegriff, und das Andere ist der Mangel an einer wahren Erkenntniß der durch die Sünde wesentlich alterirten menschlichen Natur.

Anmerkung. Eine Betrachtung des Muhammedanismus in Rücksicht auf seinen Begriff vom Gewissen ergiebt nur das negative Resultat, daß ihm ein solcher nach seiner theoretischen wie nach seiner praktischen Seite völlig abgeht. Wir finden bei demselben nicht bloß keinen Namen für das Gewissen, sondern auch kaum eine Spur von einem intensiveren Bewußtsein seiner Funktionen. Damit ist selbstverständlich nicht gemeint, daß sich bei den Muhammedanern kein sittliches Selbsturtheil vollziehe; aber das Substrat für dasselbe ist in keinerlei Weise eine von Gott gesetzte Autonomie im Bewußtsein, sondern wie bei den Juden die allbeherrschende Autorität des objectiven Gesetzes. Dazu kommt aber noch, daß das Gewissen, wie in seiner legislatorischen Funktion durch das Gesetz verdrängt, so in seiner vollziehenden Funktion durch den Glauben an eine unbedingte Prädestination paralysirt wird. Die Geschosse des Gewissens prallen sämmtlich an dem Schilde des unvermeidlichen Fatum's ab.

§. 4.
Das alte Testament.

Im Judenthum sind die objectiven Bedingungen vorhanden, um zum wahren Gewissensbegriff zu gelangen: der reine Gottesbegriff auf der einen Seite, und die wahre Psychologie von der menschlichen Natur und ihrer durch die Sünde eingetretenen Verderbniß auf der andern Seite. Wenn wir dessen ungeachtet weder einen bestimmt ausgeprägten Begriff vom Gewissen, noch eine praktische Würdigung der religiös-ethischen Bestimmung des Gewissens finden, so kann der Grund davon nur an der mangelnden Verwerthung der vorhandenen Bedingungen liegen. Dieser Mangel will aber selbst wieder nach seinen Ursachen erklärt sein.

Hier hat schon v. Zezschwitz (Profangräcität und biblischer

Sprachgeist S. 53) das Richtige gesehen, wenn er sagt: „das objective Gesetz nahm dem subjectiv sittlichen Bewußtsein seine Bedeutung;" und, fügen wir hinzu, die noch nicht eingetretene Erneuerung des Gewissens durch die Gabe des heiligen Geistes (*ἡ συνείδησις ἐν πνεύματι ἁγίῳ* Röm. 9, 1) machte das Zurückgehen auf das Gewissen, als auf die individuelle sittliche Instanz, zu einem gefährlichen Subjectivismus. Die Gewissensnorm fand in dem geoffenbarten Gesetze so sehr ihren adäquaten Ausdruck, daß sie in ihrer Selbstständigkeit neben jenem nicht empfunden wurde. Die Thora ist so vollständiger Vikar der legislatorischen Thätigkeit des Gewissens, daß überhaupt eine Reflexion über das Gewissen nach dieser Seite hin nicht zu erwarten steht. Es treten daher die objectiven Normverhältnisse im Gewissen nur als von außen normirende in das Bewußtsein, und die Verinnerlichung der Norm, das prophetische „ins Herz geschriebene Gesetz" ist eben nur Gegenstand der Prophetie. Indeß finden wir doch im A. T. eine viel tiefere Erfassung einzelner Gewissensfunktionen, und zugleich ein schärferes Auge für die feineren Distinctionen derselben, als irgendwo in der vorchristlichen Zeit. Wenn daher auch noch nicht ein begriffliches Bewußtsein vom Wesen des Gewissens zum Ausdruck gelangt, so scheint doch das Streben hindurch, die bewußten Empfindungen vom Gewissen auf einen gemeinschaftlichen Sitz im menschlichen Organismus zurückzuführen. Es ist dieser das Herz (לֵב, *καρδία*), das nun freilich als Centralsitz aller geistigen Thätigkeiten einen so unbestimmten Untergrund für das Wesen des Gewissens bildet, daß wir schließlich nichts weiter daraus entnehmen können als dies, daß die empfundenen Erscheinungen des Gewissens auf das innerste Personenleben zurückgeführt wurden[1]); oder, um es der Anschauung des Volksheidenthums gegenüber zu kennzeichnen, daß man die auf dem Substrat der Thora hervortretenden Gewissensfunktionen nicht veräußerlichte (als etwas von Außen Kommendes, von den Erinyen u. s. w.), sondern in ihrer Innerlichkeit beließ (als etwas von Innen Kommendes, von dem Gott, der sich in und an dem Herzen bezeugt).

Rechtfertigen wir das bisher Gesagte durch Darlegung der ein-

---

[1]) Vgl. Beck, Umriß der biblischen Seelenlehre. 1843. S. 73 f. Delitzsch, System der biblischen Psychologie. 2. Aufl. 1861. S. 133 f.

zelnen altestamentlichen Bezugnahmen auf das Gewissen, so viele sich ihrer finden.

Da müssen wir zunächst constatiren, daß sich nirgends im ganzen A. T. eine Stelle findet, welche ein begriffliches Bewußtsein von dem Wesen des Gewissens zum Ausdruck brächte; selbst eine dem Begriff entsprechende Wortbezeichnung suchen wir vergebens.[1]) Nur von faktischen Erscheinungsformen des Gewissens wird berichtet, und nur aus der Art und Weise, wie diese aufgefaßt und dargestellt werden, können wir mehr oder weniger bestimmte Rückschlüsse auf das machen, was dem A. T. als das Wesen des Gewissens gilt.

Die reichhaltigsten Anhaltepunkte finden wir in dieser Beziehung gleich in den ersten Capiteln der heiligen Urkunde, in der Erzählung von dem Sündenfall.

Hier erfahren wir[2]) 1 Mos. 3., daß das Gewissen schon vor der Sünde da war, und daß sich dem Menschen im vorsündlichen Zustande der ihm im Gewissen kundwerdende Wille unmittelbar als der Wille des persönlichen Gottes bezeugte. Die Stimme des Gewissens ist die klar bewußte Stimme Gottes selbst. Sie hält dem Menschen nicht den göttlichen Gesammtwillen wie einen aufgeschlagenen Codex, auch nicht in continuirlicher Weise, aber den göttlichen Einzelwillen im einzelnen Falle vor. Durch den Sündenfall erscheint das Gewissen deteriorirt. Das Gewissen bleibt zwar das Organ für die persönliche Vermittelung des göttlichen Willens an den Menschen, aber das Bewußtsein von dieser seiner Thätigkeit und Bestimmung erscheint getrübt und wird mit der Zunahme der Sünde immer trüber. Es überwiegt von nun an das Kundwerden des Gewissens als

---

[1]) Denn מַדָּע Pred. 10, 20, welches die LXX durch *συνείδησις* übersetzen, ist keineswegs damit identisch; es bedeutet nur das Bewußtsein in seiner Innerlichkeit und Verborgenheit, das innerliche Geschehen im Gegensatz zu dem nach außen hin sich kundgebenden Geschehen.

[2]) Vgl. unten die ausführliche Darlegung §. 14. Wir erinnern bei dieser Gelegenheit daran, daß es an dieser Stelle nicht unsere Absicht ist, die biblische Lehre vom Gewissen, als ein Capitel der biblischen Theologie, zu entfalten; die Ausbeutung der biblischen Lehre hat ihren Platz unten im System der Lehre vom Gewissen. Hier handelt es sich uns nur darum, den Begriff vom Gewissen auf der Entwicklungsstufe, auf welcher er sich im A. T. befindet, geschichtlich darzustellen. Dasselbe gilt von der nachfolgenden Darstellung der geschichtlichen Erscheinung des Gewissens im N. T.

des bösen Gewissens. So unmittelbar nach dem Sündenfalle die Schilderung des anklagenden, überführenden, richtenden und strafenden Gewissens. Der Zustand unter dem bösen Gewissen ist eine stetige Flucht vor Gott und doch ein stetiges sich Gesuchtwissen von Gott. Ganz ebenso erscheint er in der Erzählung von Kains Brudermord. Auch ist es die Stimme Gottes, welche sofort nach geschehener That den Thäter zur Rechenschaft fordert (1 Mos. 4, 9.), seine Entschuldigungen niederschlägt und ihn der That überführt (4, 10). Als Folgen treten ein: dasselbe sich Verbergenmüssen vor dem Angesicht des Herrn, das Unstet- und Flüchtigsein[1]) auf Erden; dazu noch ein besonderes charakteristisches Merkzeichen der Gewissensregung, das Bekenntniß: „meine Sünde ist größer, denn daß sie mir vergeben werden möge.“ (4, 13).

Ein weiteres beachtenswerthes Moment in Bezug auf das Wesen und die Aeußerung des Gewissens erhalten wir 1 Mos. 20, 3 f. Abimelech hat Abrahams Weib, die dieser für seine Schwester ausgegeben, zu sich beschieden. Im Traume erhält er die Offenbarung, daß sie eines Mannes Eheweib sei. Die Möglichkeit, unbewußt eine so große Sünde zu thun, wie die, eines Mannes Weib zu berühren, erschreckt ihn so, daß er Gott die Frage vorlegt, ob er damit eine Strafe verwirkt habe, daß er die Absicht hatte das Weib zu berühren, da er es doch gethan mit einfältigem Herzen und unschuldigen Händen. Aber der Herr spricht ihn frei, eben weil er es mit einfältigem Herzen gethan, indem er ihn nur darauf hinweist, daß, wenn er nunmehr seine Absicht noch ausführen wollte, er allerdings der Strafe verfallen würde.

Dürfen wir diesen ganzen Vorgang im Traume mit der Gewissensfunktion in Zusammenhang bringen, so werden wir daraus erkennen, daß das A. T. auch eine Anschauung davon hat, wie des Gewissens Schrecken auch bei einer bloß als möglich gedachten Sünde

---

[1]) Auch die Flucht der Völker nach der Zerstörung des Thurmes zu Babel war eine Flucht vor Gott, gewirkt durch das böse Gewissen. Auberlen (die göttl. Offenbarung. 2. Bd. S. 118) sagt darüber: „Wie Adam nach dem Sündenfalle und Kain nach dem Brudermorde, so hatte die Menschheit nach dem Thurmbau zu Babel ein böses Gewissen. Sie floh vor dem Angesichte Gottes, der sie in alle Welt zerstreute und von jetzt an ihre eignen Wege gehen ließ. Voll innerer Unruhe irrten die Menschen in langen Wanderzügen auf Erden umher und suchten sich Wohnplätze. Sie hatten keinen Gott mehr und noch keine Götter.“

den Menschen durchschauern, und ferner, wie es den frei spricht, welcher in unverschuldeter Unkenntniß etwas an sich Unrechtes gethan. — Vergl. dazu die ganz ähnliche Erzählung 1 Mos. 26, 7 ff. und die göttliche Warnung, welche Laban im Traume erhält 1 Mos. 31, 24.[1])

Besonders häufig finden sich im A. T. Schilderungen von den Aeußerungen eines bösen Gewissens. Da das A. T. noch keinen ausgeprägten Begriff dafür hat, so schreibt es dieselben dem Centralsitz aller geistigen Lebensäußerungen, dem Herzen, לֵבָב לֵב zu; das Herz ist sich bewußt aller der Bosheit, die jemand gethan hat 1 Kön. 2, 44; Pred. 7, 22; dieses Bewußtsein ist begleitet von Bissen des Herzens (Hiob 27, 6 לֹא־יֶחֱרַף לְבָבִי, Luther übersetzt gradezu: mein Gewissen beißt mich nicht). Als David leise den Zipfel von Sauls Rock abgeschnitten, schlägt ihm sein Herz (הִכָּה 1 Sam. 24, 6); ebenso (2 Sam. 24, 10) nach der von ihm angestellten Zählung des Volkes; 1 Sam. 25, 31 ist von einem Anstoß des Herzens die Rede (פוּקָה וּמִכְשׁוֹל לֵב). Die Unruhe des Herzens läßt sich nicht künstlich stillen (Sprüchw. 14, 10); die Sünde ist unaustilgbar eingegraben auf die Tafel des Herzens (Jerem. 17, 1), alle Gegenstände, die mit der betreffenden Sünde in Berührung gestanden, erinnern daran (Jerem. 17, 2). Daher haben die Sünder ein feiges Herz, daß sie ein rauschendes Blatt jaget, und sie davor fliehen, als jagte sie ein Schwerdt, und fallen, da sie Niemand jaget (3 Mos. 26, 36). Ganz ähnlich heißt es Sprüchw. 28, 1, der Gottlose fliehet und Niemand jagt ihn. Diese Flucht vor Gott[2]), wird, wie schon bei Adam und Kain (1 Mos. 4, 14), auf das Bewußtsein der Strafwürdigkeit gegründet; daher sieht auch der Mensch in jeglichem Unheil, das ihn trifft, eine solche verdiente Strafe 1 Mos. 42, 21; 1 Kön. 8, 38, 47, und er fürchtet stets neues Unheil; daher ist 5 Mos. 28, 67 von einer Furcht des Herzens die Rede, die dich schrecken wird, und kurz vorher heißt es (v. 65, 66): deine Fußsohlen werden keine Ruhe haben; denn der Herr wird dir ein bebendes Herz geben, ... daß dein Leben wird vor dir schwe-

---

[1]) Vgl. Delitzsch, biblische Psychologie. S. 283.

[2]) Dasselbe Motiv hat in dem späteren Judenthum das Bild des ewigen Juden geschaffen, der ruhelos und rastlos von einem Ende der Welt zum andern wandert, und doch allenthalben nur die Bestätigung von Ps. 139, 7 f. findet.

ben; Nacht und Tag wirst du dich fürchten, und deines Lebens nicht sicher sein. Vgl. auch Hiob 33, 14 f. 36, 10.

Indeß kommen im A. T. auch Spuren vor, daß es das Drängen des Gewissens zu dem als Pflicht Erkannten kennt. Jeremias redet von einem Brennen im Herzen wie Feuer (Jerem. 20, 9).

Alle diese sporadischen Bezugnahmen auf bestimmte Funktionen und Aeußerungen des Gewissens beweisen, was wir oben von der bloß empirischen Erfassung des Gewissens und vor allem von dem Mangel eines theoretischen Bewußtseins von dem Gewissen als einem Organe der göttlichen Willensoffenbarung sagten. Zum Beweise der bedeutenden Rolle aber, die es im praktisch-religiösen Leben gespielt hat, genügt schon ein Hinweis auf die Menge von Sühnanstalten, welche der Versöhnungsbedürftigkeit des Gewissens entgegenkamen.

Die Casuistik der späteren Schriftgelehrsamkeit, eine würdige Vorgängerin der christlichen Casuistik im Mittelalter, hat ebenso dazu beigetragen die Gewissensautonomie zu verdrängen, als auf der andern Seite eine scrupulöse Gewissenhaftigkeit zu begründen.

Für die Zeit zwischen den kanonischen Schriften des A. T. und denen des N. T. haben wir eine herrliche Schilderung des bösen Gewissens in dem B. d. Weisheit 17, 3 f. Der Gebrauch des Wortes *συνείδησις* (v. 11) bekundet den Fortschritt in der Begriffsbildung, wenn auch sich zunächst nur einseitig für den Ausdruck des bösen Gewissens diese Bezeichnung festgesetzt zu haben scheint. Die Schilderung selbst lautet in ihren Hauptstellen so: „Da sie meinten, ihre Sünden sollten verborgen sein, ... wurden sie durch Gespenster erschrecket ... Da war Getöne um sie her, das sie erschreckte, und scheußliche Larven erschienen, davor sie sich entsetzten ... Es erschien ihnen aber wohl ein selbst brennendes Feuer, voller Erschreckniß. Da erschraken sie vor solchem Gespenst, das doch nichts war; und dachten, es wäre noch ein ärgeres dahinten, denn das sie sahen ... Denn daß einer so verzagt ist, das macht seine eigene Bosheit, die ihn überzeugt und verdammet; und ein erschrocken Gewissen versiehet sich immerdar des Aergsten (*δειλὸν γὰρ ἰδιώς πονηρία μαρτυρεῖ καταδικαζομένη, ἀεὶ δὲ προσείληφε τὰ χαλεπὰ συνεχομένη τῇ συνειδήσει*). Denn Furcht kommt daher, daß

einer sich nicht trauet zu verantworten, noch keine Hülfe weiß ... Wo etwa der Wind hauste, oder die Vögel süße sangen unter den dicken Zweigen, oder das Wasser mit vollem Lauf rauschte, oder die Steine mit starkem Poltern fielen, oder die springenden Thiere, die sie nicht sehen konnten, liefen, oder die grausamen wilden Thiere heulten, oder der Wiederhall aus den hohen Bergen hallete: so erschreckte es sie und machte sie verzagt." Eine wahrhaft tragische Schilderung des bösen Gewissens![1]) Der Gebrauch des Wortes *συνειδέναι* für die bezügliche Gewissensfunktion hat sich übrigens auch bereits bei den LXX so festgesetzt, daß sie Hiob 27, 6 den hebräischen Ausdruck לֹא־יֶחֱרַף לְבָבִי übersetzen durch *οὐ σύνοιδα ἐμαυτῷ ἄτοπα πράξας.*[2])

Anmerkung. Hier möge auch noch eine kurze Erwähnung des Philo'schen Gewissensbegriffes ihren Platz finden.

Er unterscheidet einen Menschen im Menschen, sein besseres oder wahres Ich, das gleichzeitig Leiter, Ankläger und Richter des menschlichen Lebens ist, und *ταῖς τοῦ συνειδότος ἡνίαις* den Menschen zügelt (de eo quod deterius potiori insidiatur I p. 196 ed. Mangey). Von dem Gewissen wieder überführt (*ὑπὸ τοῦ συνειδότος ἐλεγχόμενος* de Josepho 49) und *τὸ συνειδὸς ἔλεγχος ἀδέκαστος καὶ πάντων ἀψευδέστατός ἐστιν* (de poster. Cain 236). Kommt das Gewissen zu seinem Rechte, so tritt das freudige Gefühl der Versöhnung ein; im Gegentheil aber treibt es durch seine Qualen oft bis zum Selbstmord. (Vgl. de decem orac. II. p. 195 sq.; quod deus sit immutabilis I. p. 291.)

§. 5.

Das neue Testament.

Mit dem neuen Testamente[3]) betreten wir denjenigen Boden, wo wir a priori voraussetzen müssen, daß wir dem wahren und vol-

---

[1]) Vgl. auch Weish. 4, 20: *ἐλεύσονται ἐν συλλογισμῷ ἁμαρτημάτων αὐτῶν δειλοὶ, καὶ ἐλέγξει αὐτοὺς ἐξεναντίας τὰ ἀνομήματα αὐτῶν.*

[2]) Luther übersetzt auch Sirach 14, 1 *λύπη ἁμαρτίας* durch „böses Gewissen"; ebenso 14, 2 *μακάριος οὗ οὐ κατέγνω ἡ ψυχὴ αὐτοῦ* = wohl dem der kein böses Gewissen hat. 19, 8 *εἰ μή ἐστί σοι ἁμαρτία* = wenn du es ohne böses Gewissen thuen kannst. 20, 23 *οὐ κατανυγήσεται* = er hat kein böses Gewissen.

[3]) Wir wiederholen es, daß es nicht unsre Absicht ist an dieser Stelle eine Entwicklung der neutestamentlichen Lehre vom Gewissen zu geben, sondern nur ge-

len Begriffe vom Gewissen begegnen werden. Ist das Gewissen wirklich ein religiöser und ethischer Faktor von principieller Bedeutung, so mußte er auch bei der Einstiftung des Christenthums als der wahren Religion in die ihm gebührende Stelle eingesetzt werden. Was dem Judenthum noch fehlte (vgl. oben S. 24), um der Bedeutung des Gewissens gerecht werden zu können, das mußte hier geleistet sein. Die Beseitigung der allbeherrschenden Autorität der Thora machte ihm zunächst wieder einen Platz im Bewußtsein des Menschen frei, und die Erneuerung des Gewissens im heiligen Geiste erlaubte es, den Menschen wieder in allen religiös-ethischen Dingen an die individuelle Instanz in seiner eignen Brust zu verweisen, so zwar, daß deren zunehmende Tragweite gleichen Schritt hält mit der zunehmenden Erneuerung des Gewissens. Dadurch erst war auch eine Instanz im Menschen gesetzt, an welcher alle geoffenbarte Wahrheit in ihm selbst ihre Legitimation[1]) und dadurch ihren Anknüpfungspunkt suchen konnte (2 Kor. 4, 2; Röm. 8, 16; Joh. 7, 17). Der Fundamentalsatz von der Rechtfertigung aus dem Glauben bleibt ein bloßes Theorem ohne die Selbsterfahrung am Gewissen; umgekehrt forderte daher auch eine Lehre, welche diesen Satz in ihren Mittelpunkt stellt, nothwendig eine entsprechende Beachtung des Gewissensbegriffes.

Fragen wir nun zunächst, welche Bedeutung Christus selbst dem Gewissen in seiner Lehre beigelegt habe, so hat man es auffällig gefunden, daß er nirgends ausdrücklich auf das Gewissen und seine Funktionen Bezug nimmt. Wäre diese Behauptung wirklich in ihrem ganzen Umfange wahr, so würde eine solche geflissentliche Beiseitelassung des Gewissensbegriffes auch nicht dadurch ausreichend erklärt werden, daß, wie Kähler a. a. O. S. 40 und Auberlen a. a. O. S. 47 es ansehen, der Heiland es überall mit Juden zu thun hatte, für welche die von Gott gesetzte Autonomie im Bewußtsein gegenüber

---

schichtlich den neutestamentlichen Begriff vom Gewissen zu constatiren. Daher müssen wir auch zunächst von einer ausführlichen exegetischen Untersuchung dieser Stellen absehen, die sich aber von selbst in der systematischen Entwickelung der Lehre vom Gewissen betreffenden Orts nöthig machen wird. Auf diese verweisen wir daher auch hier, besonders in Betreff so wichtiger Stellen, wie z. B. Röm. 2, 14 u. a.

[1]) Vgl. Kähler a. a. O. S. 5. Auberlen a. a. O. S. 50.

der allbeherrschenden Autorität der Thora zurücktrat. Eben deshalb meine ich war es nöthig, daß, wo die Appellation an das Gesetz und seine Bestimmungen nicht verfing, die Appellation an die höhere Instanz des Gewissens eintrat.[1]) Aber ist denn dies nicht thatsächlich, wenn auch nicht dem Ausdruck nach, von Seiten des Herrn geschehen? Da, wo sie sich hinter den Buchstaben des Gesetzes flüchten, verweist er sie auf ein „gerecht Gericht" (Joh. 7, 24 *μὴ κρίνετε κατ᾽ ὄψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίσιν κρίνατε*). Da wo sie sich der Wahrheit seiner Lehre entziehn, verweist er sie auf das ihnen inwohnende Vermögen den Willen Gottes als solchen zu erkennen (Joh. 7, 17). Die ganze Auslegung des Gesetzes in der Bergpredigt ist eine Appellation vom geschriebenen Gesetz an das Gewissen, welches seinem „*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*" mit seiner Zustimmung allbereit entgegenkommt. Wenn der Herr das Gewissen nicht ausdrücklich benamt, und das Wort *συνείδησις* nicht in seinem Munde vorkommt, so hat dies denselben Grund, aus welchem die dogmatischen und ethischen Elemente in seiner Lehre noch nicht auseinander treten. Die göttliche Wahrheit und der göttliche Wille sind in ihrer Höherfassung eins; daher kann man die Wahrheit thuen (Joh. 3, 21 *ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν*), und daher meint Christus in der Stelle, wo er von dem Organ redet, durch welches der Mensch dazu angelegt ist, die Wahrheit als aus Gott zu erkennen, auch das mit, was wir als das Organ für die Erkenntniß des göttlichen Willens davon distinguiren. Das geistige Auge im Menschen (Matth. 6, 22. 23, vgl. Luk. 11, 34. 36), vermöge dessen er in Hinsicht auf sein Verhältniß zu Gott Licht bekommt, Licht besitzt und Licht ausstrahlt, befaßt das Gottesbewußtsein im Menschen nach seinem religiösen und ethischen Inhalt zugleich; *τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ* (Matth. 6, 23) ist nach der einen seiner Beziehungen, nach der auf das Sittliche, nichts anderes als das Gewissen.

Freilich vermissen wir bei dem Allen immer noch eine eingehendere Unterweisung Christi über das Wesen und die einzelnen Funktionen des Gewissens; aber unser Postulat wird auch nicht weiter

---

[1]) Eine solche wird kaum Mark. 9, 44 zu finden sein; „der Wurm, welcher nicht stirbt" ist Citat aus Jes. 66, 24, und darnach nicht von den Gewissensbissen zu verstehen, sondern aus der eigenthümlichen Anschauung der Höllenqualen zu erklären, wie sie uns auch Judith 16, 21 und Sirach 7, 19 begegnet.

gehen dürfen, als daß Christus dem Gewissen, welchem in dem christlichen System eine fundamentale Stellung zukommt, diese Stelle angewiesen habe; — und das hat er, wenn auch nicht dem Worte, so doch der Sache nach gethan. Von seinen Aposteln aber, denen die Aufgabe zufiel, die gelegten Keime zu entwickeln, werden wir eine greifbarere Herausstellung des Gewissensbegriffes erwarten müssen.

Noch nicht begrifflich entfaltet, aber doch nach seiner Bedeutung in dem Rechtfertigungsprozeß dargestellt, erscheint uns das Gewissen bei dem Apostel Johannes. Das Wort *συνείδησις* hat er dafür noch nicht.[1]) Er gebraucht dafür noch, wie das A. T., die allgemeine Bezeichnung *καρδία*. Aber seine Darstellung reicht insofern weiter, als er nicht bei einer allgemeinen Schilderung der Aeußerungen des bösen Gewissens stehen bleibt, sondern bereits die ethische Aufgabe und Leistung des Gewissens bestimmter zeichnet. Es handelt sich um die Stelle 1 Joh. 3, 19—21: *Καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμὲν, καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν, ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδιάς ἡμῶν, καὶ γινώσκει πάντα. Ἀγαπητοὶ, ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν, παρρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν.* So verschieden auch diese Stelle ausgelegt worden ist, so betrifft doch diese Verschiedenheit weniger die darin niedergelegte Anschauung vom Gewissen. Zunächst wird dem Gewissen ein *καταγινώσκειν* zugeschrieben, wodurch es das Herz beunruhigt; *καταγινώσκειν* heißt: wider jemanden erkennen, daß er schuldig ist; also das Bewußtsein der Schuld ist es, womit es das Herz erfüllt und bewegt. Aber dieses *καταγινώσκειν* fällt noch nicht zusammen mit dem endgültigen *κατακρίνειν* = die verwirkte Strafe über jemanden aussprechen, vielmehr stellt es diese *κατάκρισις* eben erst in Aussicht. Aber es zeigt auch keine Möglichkeit, wie derselben entgangen werden soll; daher die Unruhe des Herzens. Giebt es für diese aus sich selbst keine Möglichkeit der Stillung, so weist der Apostel doch auf eine hin, welche es für uns giebt, wenn wir *ἐξ ἀληθείας ἐσμὲν*, sofern wir da *ἔμπροσθεν θεοῦ πείσομεν τὰς καρ-*

[1]) Denn Joh. 8, 9 *οἱ δὲ ἀκούσαντες καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενος ἐξήρχοντο εἷς καθεῖς* ist unächt. Vgl. Cicero, 3 Catil. 2, 13: „conscientia convictus repente conticuit"; pro Coelio 23.

διάς ἡμῶν; denn *μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν, καὶ γινώσκει πάντα.* Das *μείζων* wird darin begründet sein, daß, während das Gewissen in keiner Weise eine Macht hat zu absolviren, sondern uns die Schuld in stetiger Weise und ewig vorhält, weil sie nicht gesühnt ist und von uns nicht gesühnt werden kann, Gott dagegen, der Verletzte, die Macht hat nach seiner grundlosen Barmherzigkeit uns zu absolviren; und so können wir *ἔμπροσθεν αὐτοῦ τάς καρδιάς ἡμῶν πείθειν*, indem wir seiner Gnade uns getrösten. Aber nicht bloß, weil Gott *μείζων ἐστὶν τῆς καρδίας ἡμῶν*, sondern auch weil er *γινώσκει πάντα*, ist es möglich, daß er das kann, was die *καρδία* aus sich selbst nicht kann. Wir werden daraus zunächst rückwärts schließen müssen, daß dem Gewissen das *γινώσκειν πάντα*, was bei dem *κατακρίνειν* in Betracht kommt, abgesprochen wird; es formulirt seine Anklage einfach nach dem objectiven Thatbestand in seinem Verhältniß zu dem objectiven Gesetz; für Gott ist aber das *ἐξ ἀληθείας εἶναι* ein Moment, in Folge dessen er Gnade ertheilt und die *κατάκρισις* aufhebt. Wollte die *καρδία* dasselbe Moment in Anrechnung bringen, so hieße das so viel als: ein Verdienst daraus machen, und darauf pochend sich absolviren; es hieße das gratis justificare verwandeln in ein justificare propter meritum fidei (denn mit dem *ἐξ ἀληθείας εἶναι* meint der Apostel im letzten Grunde doch nichts andres, als was mit der fides gemeint ist); die *καρδία* kann also nichts andres als fortgesetzt *καταγινώσκειν*, und sie thut dies selbst *ἐν τέκνοις θεοῦ* nicht bloß in Beziehung auf bestimmte Sünden, sondern auch in Beziehung auf die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschen. Aber ihr gegenüber tritt die Gnade, und im Hinblick auf diese *πείθομεν τὰς καρδίας ἡμῶν*. Damit hört das *καταγινώσκειν* auf, und wenn nun *ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν, παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν.* Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te, sind die Worte, mit welchen Augustin am Anfang seiner Confessionen dieselbe psychologische Wahrheit ausspricht.

Das, was wir aus dieser Betrachtung als Lehre des Johannes gewinnen, ist ein Mal, daß das Gewissen die Funktion hat, unsre Schuld uns unverrückbar vorzuhalten; das andre Mal, daß ihm jede erlösende Kraft abgeht. Es hat in sich schlechthin nichts, womit es

sich selbst beschwichtige; es muß ein Mächtigerer (*μείζων*) über dasselbe kommen, so es seine Anklage ruhen lassen soll, das ist Gott mit seiner vergebenden Liebe.

Bei dem Apostel Petrus tritt der Begriff des Gewissens aus der Unbestimmtheit der Bezeichnung als „*καρδία*“ heraus; er gebraucht dafür bereits das sprachlich zwar vorhandne, aber inhaltlich noch der christlichen Ausprägung bedürftige Wort „*συνείδησις*.“ Der Apostel Petrus hat das Gewissen wesentlich nach der Seite zur Sprache gebracht, wonach es ist ein Bewußtsein von dem, was man Gott schuldig ist, oder von dem, daß man das Geschuldete geleistet hat. So ist zunächst 1 Petr. 2, 19 von einem Leidenmüssen *διὰ συνείδησιν θεοῦ* die Rede. Streng genommen ist hier *συνείδησις* mit dem bestimmten Object *θεοῦ* gar nicht als Gewissen, sondern als Bewußtsein, das da weiß, was Gottes Wille ist, und daher von diesem Willen nicht loskommt, zu fassen. Es ist das Bewußtsein von Gott, und somit auch von seinem Willen, welchem zugleich das sich Gebundenfühlen an Gott und seinen Willen beiwohnt; in diesem Sinne allein kann es als das Gewissen nach seiner wissenden und verpflichtenden Seite angesehen werden. Dagegen gebraucht Petrus *συνείδησις* im vollen Sinne von Gewissen nach seiner bezeugenden Seite da, wo er dem, welcher *σύνοιδεν ἀγαθοποιήσας* eine *συνείδησις ἀγαθή* beilegt 1 Petr. 3, 16. Bezieht Petrus hier „das gute Gewissen“ nur auf eine einzelne That, so 1 Petr. 3, 21 auf den zuständlichen Habitus. Die *συνείδησις ἀγαθὴ εἰς θεὸν* ist ihm da Gegenstand des Strebens, Verlangens (*ἐπερώτημα*), sofern sie die Wirkung der sündenvergebenden Gnade Gottes ist.

So tritt auch hier der Gewissensbegriff sofort in Verbindung mit der Rechtfertigungslehre auf. Es läßt dies erwarten, daß er bei dem Apostel, welcher recht eigentlich alle Begriffe nach ihrer Bedeutung für die Rechtfertigungslehre mißt, bei Paulus[1]), noch viel mehr in den Vordergrund treten mußte. Er hat den Begriff *συνείδησις* erst zu einem wahrhaft christlichen erhoben.

Unter den beiden heidnischen Ausdrücken *τὸ συνειδὸς* und *ἡ συν-*

[1]) Wir werden bei der Darstellung seines Gewissensbegriffs auch den Hebräerbrief herbeiziehen, der, wenn er nicht von Paulus geschrieben ist, wenigstens in diesem Punkte ganz mit der paulinischen Anschauung zusammentrifft.

εἴδησις eignete sich nur der letztere zur Anfüllung mit dem bestimmten christlichen Begriffsinhalte; *τὸ συνειδὸς* bleibt bei der Thätigkeitsform stehen, in *ἡ συνείδησις* aber findet die substantielle Selbstständigkeit des Gewissens im Menschen einen Ausdruck, welcher, wie v. Zezschwitz a. a. O. S. 55 fein bemerkt, ganz der klaren Unterscheidung entspricht, nach der es, von der menschlichen Selbstthätigkeit des *νοῦς*, der *λογισμοὶ* geschieden, seine psychologisch gesonderte Stelle im menschlichen Geisteswesen hat. Es steht *ἐν τῇ καρδίᾳ*, dem Centralorgane aller geistigen Thätigkeiten, als selbstständiger Functionär neben dem *νοῦς* (Tit. 1, 15. Röm. 2, 15). „Die Erscheinungsform als ein *εἰδέναι*, wie sie das Heidenthum erkannt, ist in dem paulinischen Begriff erhalten, und in ihr schon die Unabhängigkeit des Gewissens von der Willkühr des Menschen angedeutet. Klarer aber ist die Selbstständigkeit des darin liegenden Zeugnisses (*μαρτυρεῖν*) neben dem bloßen Bewußtsein des Ich, wie sie im *σύνοιδα* gekennzeichnet ist, erfaßt; — ein *συμμαρτυρεῖν* ist die Thätigkeit des Gewissens" (Röm. 2, 15). Es ist das auch im natürlichen Menschen restirende Apperceptionsvermögen und Distinctionsvermögen für das Göttliche, und als solches eine generelle Instanz, welche dem an sie appellirenden Göttlichen ihr Mitzeugniß nicht versagen kann (2 Kor. 4, 2. 5, 11).[1] In der Erneuerung durch den heiligen Geist ist das Zeugniß des Gewissens aufgenommen in das Zeugniß des heiligen Geistes selbst (Röm. 9, 1: *συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, vgl. mit Röm. 8, 16: *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν*). Als solches ist es individuell die höchste Instanz, welche dem Menschen die Gewißheit für sich und die Legitimation nach Außen giebt, daß er in der Wahrheit stehe (2 Kor. 1, 12). Der Gebrauch des Wortes *συνείδησις* findet sich bei Paulus für alle Erscheinungsformen und Funktionen des Gewissens. Es ist die Stimme, welche auch dem natürlichen Menschen sagt, ob etwas recht oder unrecht ist und damit *τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις* bezeugt Röm. 2, 15. Es verpflichtet ihn Röm. 13, 5, mit bestimmter Relation Apgesch. 24, 16, selbst im Falle, daß er der göttlichen Norm im Gewissen eine falsche

---

[1]) Vgl. Kähler a. a. O. S. 39.

substituirt hat 1 Kor. 8, 7 f. Jeder ist an sein eignes Gewissen gebunden 1 Kor. 10, 29, aber es ist auch die *συνείδησις ἀσθενὴς οὖσα* des Andern zu respectiren von dem, der die *γνῶσις* des Rechten hat 1 Kor. 8, 7 f. 10, 25. 27; denn ein, wenn auch indirectes, Einwirken auf den Schwachen, welches zur Folge hat, daß er wider sein Gewissen handelt, schwächt seine Gewissenhaftigkeit und macht, daß er verloren geht 1 Kor. 9, 10 f. Im Gewissen erfährt der Mensch, ob das Schuldige von ihm geleistet worden ist Hebr. 9, 9; ist es geschehen, so tritt eine *συνείδησις ἀγαθὴ* ein, Apgesch. 23, 1; oder *καλὴ* Hebr. 13, 18; oder *καθαρὰ* 2 Tim. 1, 3; oder *ἀπρόσκοπος* Apostelgesch. 24, 16.

Im entgegengesetzten Falle erwacht die *συνείδησις πονηρά* Hebr. 10, 22 als *συνείδησις ἁμαρτιῶν* Hebr. 10, 2; durch die Sünde *μεμίανται καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις* Tit. 1, 15; 1 Tim. 4, 2; keine Sühnopfer vermögen das Gewissen zu versöhnen Hebr. 9, 9; 10, 2; sondern allein das Blut Christi versöhnt und erneuert es Hebr. 9, 14; 10, 22. und wirket im Glauben ein gutes Gewissen, als Zustand, eine *συνείδησις ἀγαθὴ*, welche eben deshalb immer mit dem Glauben in Verbindung erscheint 1 Tim. 1, 5. 19. Insofern aber das Gewissen in Folge des Glaubens factisch zum getrosten Bewußtsein der Versöhnung, der wiederhergestellten Friedensgemeinschaft mit Gott wird, drückt es zugleich dem Glauben das Wahrheitssiegel auf; das zum Glauben Dargebotene weist sich an ihm factisch in Kraft aus, und legitimirt sich so auch als göttlich wahr; ja der Apostel darf sagen, man hat *τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*, und man bewahrt sich den christlichen Wahrheitsbesitz nur in einem solchen 1 Tim. 3, 9.

Nach dem Allen hat Paulus freilich keine wissenschaftlich construirte Lehre vom Gewissen aufgestellt, auch keine stricte Definition vom Gewissen gegeben; aber die heiligen Schriften wollen überhaupt keine Speicher von Begriffsdefinitionen sein, sondern nur der heilige Acker, welcher sie entweder dem Samen gleich verstreut unter dem Boden birgt, oder sie in tausend Blüthen bereits in lebensvoller Entfaltung vorführt. So liegen auch in der Lehre des Paulus theils die Samenkörner, theils die Blüthen des wahren Gewissensbegriffes vor. Die Aufgabe des systematischen Theils dieser Schrift wird es sein, aus ihnen (in Verbindung mit den übrigen alt- und neutestament-

lichen Beiträgen) durch Entwickelung und Rückschluß nicht bloß die biblisch-psychologische Anschauung von dem Wesen des Gewissens, sondern die Grundzüge für die ganze systematische Lehre vom Gewissen zu gewinnen. Das aber, was wir schon hier aussprechen müssen, ist, daß Paulus den letzten und höchsten Schritt zum Ziele gethan hat, indem er theils neben der ethischen überall auch die religiöse Bestimmung des Gewissens hervorstellt, theils das Gewissen als dasjenige im Menschen bezeichnet, wo alle Offenbarungswahrheit ihre Legitimation sucht und findet, theils das Gewissen in diejenige Dignität einsetzt, welche den christlichen Subjectivismus nach seiner berechtigten und nothwendigen Seite zur Geltung bringt, freilich nicht in der Gestalt subjectivistischer Willkühr, sondern in der Betonung des subjectiven Personlebens, welches die objective unbedingte Norm als Selbsttrieb in das Centrum seines eigensten Wesens aufgenommen hat. Das ist in alle Wege kein ungebundener Subjectivismus, wie ihn die moderne Zeit unter Berufung auf das Gewissen predigt, sondern der gebundenste, d. h. innerlichst normirte Subjectivismus, welcher nach innen blickend das *μαρτύριον* und die *ἀνάγκη τῆς συνειδήσεως* sich entgegen kommen sieht, also daß er, dadurch der Uebereinstimmung mit der ewigen unbedingten objectiven Norm unmittelbar gewiß gemacht, von dem als Wahrheit oder Pflicht Erkannten nicht wieder loskommt, und mit Luther (der nach Paulus die Gebundenheit in der Freiheit und die Freiheit in der Gebundenheit gewissermaßen neu entdeckt hat,) als sittlicher Held und nicht als subjectivistischer Schwärmer allem Widerstand und Widerspruch sein „ich kann nicht anders" entgegensetzt.

Wie hat nun die erste christliche Kirche auf diesen im neuen Testament gegebnen Grundlagen fortgebaut? Darauf soll uns das Folgende Antwort geben.

§. 6.

Die christliche Kirche.

Wollen wir nicht ungerecht sein, so dürfen wir die Rolle, welche das Gewissen in den ersten christlichen Jahrhunderten gespielt hat, nicht nach dem kargen Gebrauch bemessen, der von ihm in den Schriften der Kirchenväter gemacht worden ist. Im Praktischen konnte es

als religiös-ethischer Coefficient gar nicht entbehrt werden, wenn überhaupt das Leben der Gläubigen nicht seinen specifisch christlichen Charakter einbüßen sollte. Der Zeugenmuth der ersten Christen, sofern er auf der unerschütterlichen Selbstgewißheit ruht, in der Wahrheit zu stehen, ist gar nicht denkbar ohne das *μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Die Betonung der evangelischen Freiheit und das Perhorresciren jeglichen gesetzlichen Wesens auf der einen Seite, und doch eine Lauterkeit des Wandels, eine Sittenstrenge, eine Treue in der Nachfolge Christi, die selbst den Heiden Bewunderung abnöthigte, auf der andern Seite, — es ist ebenfalls nicht denkbar ohne die Annahme, daß sich jeder auf sein im heiligen Geiste erneuertes Gewissen gestellt wußte, welches sie strenger band als jedes äußere Gesetz, sie sich selbst strenger richten ließ, als sie es von Menschen erwarten mußten. Ihr Wandel ist der faktische Beweis, daß sie sich als „Knechte der Gerechtigkeit" wußten (Röm. 6, 18), und dieses Bewußtsein wurzelt allein in einem christlichen Gewissen.

Im Theoretischen ist freilich von dem paulinischen Gewissensbegriff nur sehr spärlich Notiz genommen worden, wenn auch nicht so spärlich, als es die meisten neueren Schriften über diesen Gegenstand dem auch hier sehr flüchtig urtheilenden Stäudlin[1]) nachbehauptet haben. Jahnel[2]) hat bereits eine sehr dankenswerthe Nachlese gehalten. Freilich ergiebt sich daraus, daß man nirgends über die neutestamentlichen Grundzüge hinausgekommen, in einzelnen Fällen wohl auch hinter diesen zurückgeblieben ist, aber es überhebt uns doch der Erklärung einer sonst so auffälligen Erscheinung, daß ein so gewichtiger religiös-ethischer Faktor, wie es das erneuerte Gewissen durch die neutestamentliche Anschauung geworden war, fast gänzlich ignorirt werden konnte. Daß seiner aber bei den alten Kirchenvätern nicht häufiger Erwähnung geschieht, als es wirklich der Fall ist, erklärt sich theils daraus, daß in der ganzen ersten christlichen Zeit die dogmatischen Fragen die ethischen überragen, und daß, als unter Augustin ein anthropologisches Thema an die Reihe kam, es ebenfalls von dem objectiv dogmatischen Standpunkte aus discu-

---

[1]) Geschichte der Lehre von dem Gewissen. S. 55.

[2]) A. a. O. S. 59 f.

tirt wurde, ohne die psychologische Untersuchung zu ihrem Rechte kommen zu lassen; theils daraus, daß die philosophirende Theologie sich mehr für die *γνῶσις τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ νοὸς*, als für die nativen Gemeinschaftsverhältnisse zwischen Gott und Menschen, wie sie im Gewissen angelegt sind, interessirte; theils endlich daraus, daß die Gewissensinstanz von der Pneumainstanz (Joh. 16, 13; 14, 26.) insofern absorbirt wurde, als das *μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἐν πνεύματι ἁγίῳ* kurzhin als *μαρτύριον τοῦ πνεύματος ἁγίου* aufgefaßt wurde, ohne des Organs zu gedenken, durch welches allein das Pneuma seine Funktion vollziehen konnte.

Die vereinzelten Notizen in Betreff des Gewissens bei den ältesten Kirchenvätern, welche wir zunächst zu verzeichnen haben, sollen nur beweisen, daß die Bedeutung des Gewissens auch im Bewußtsein des nachapostolischen Zeitalters fortgelebt hat, wenn es auch noch in keiner Weise Object der religiösen Reflexion geworden ist. Die erste Notiz, welche wir wenigstens gefunden haben, findet sich bei Ignatius ad Trall. §. 7, woselbst er schreibt: *ὁ χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσβυτερίου καὶ διακόνου πράττων τι, οὗτος οὐ καθαρός ἐστιν τῇ συνειδήσει.*

Irenaeus adv. haeres. 4, 18 sagt, indem er von dem Opfer Kains und Abels spricht: igitur non sacrificia sanctificant hominem, — — sed conscientia ejus, qui offert, sanctificat sacrificium, pura existens; und was er darunter versteht, bezeichnet er im Vorausgehenden als interior eorum voluntas et cogitatio.

Clemens Alexandrinus bereichert uns mit dem Ausdruck *εὐσυνειδησία* (strom. 6, 14) und *εὐσυνείδητος* (strom. 7, 7).

Origenes bezeichnet das das Gewissen bedingende Verhältniß unseres Geistes zu Gott gradezu als lex Dei (de princ. 3.) und discutirt in seinem Commentar ad Rom. 2, 15 (ed. de la Rue IV. p. 486) die Frage, quid istud sit, quod apostolus conscientiam vocat: utrum alia sit aliqua substantia, quam cor vel anima? und kommt zu dem Resultat, quod ipse sit spiritus, qui ab apostolo esse cum anima dicitur, velut paedagogus ei quidem sociatus et rector, ut eam de melioribus moneat, vel de culpis castiget et arguat; de quo et dicit apostolus (1 Kor. 2, 11:) „quia nemo ait hominum, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est“, et ipse

sit conscientiae spiritus, de quo dicit (Röm. 8, 16:) „ipse spiritus testimonium reddit spiritui nostro.“ Unter spiritus selbst aber versteht Origenes den höchsten von den drei Bestandtheilen des Menschen (spiritus, anima, caro), dessen Wesen eben die Bestimmtheit für das Höhere, Wahre und Gute ausmachen, *ἀνεπίδεκτον τῶν χειρόνων τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* (in Job. 32, 11. tom. IV. p. 432).

Tertullian statuirt ein ursprüngliches Gottesbewußtsein, animae a primordio conscientia Dei dos est (adv. Marc. 1, 10), aber er leitet dies nicht von einer lex Dei im Gewissen ab, wie er denn auch zu Röm. 2, 15 nicht von einer solchen, sondern von einer natura, quae legis est instar ignorantibus legem (adv. Marc. 5, 13) redet.

Basilius kennt zwar *τὸ κριτήριον φυσικὸν, ὃ ἔχομεν παρ' ἑαυτοῖς*, geht aber unter den Standpunkt des N. T. zurück, indem er dasselbe mit dem griechischen Philosophen in den *νοῦς* versetzt (proverb. 9. ed. Garnier II. p. 106.)

Chrysostomus verräth zwar nirgends eine präcise Begriffsfassung vom Gewissen, aber er kommt in seinen Sermonen in den verschiedensten Beziehungen auf dasselbe zurück. In demselben findet er den einen natürlichen *τρόπος τῆς θεογνωσίας* neben dem *διὰ τῆς κτίσεως* (sermo de Anna 1, 3 ed. Montfaucon IV. p. 703.). In Bezug auf *τὴν τῆς ἀρετῆς ὁδὸν* hat jeder einen zureichenden Wegweiser an dem Gewissen, *ἀρκοῦντα διδάσκαλον τὸ συνειδὸς*[1]) (hom. 54. tom. IV. p. 522), *τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ ἐγκείμενον* (hom. 52. tom. IV. p. 512), so daß jeder die Kenntniß des Guten und Bösen aus sich selbst lernen kann (*αὐτοδίδακτον*, ad populum Antioch. hom. 12). Es giebt jedem ein Bewußtsein von dem sittlichen Werth seiner Thaten und von seinem Urtheil hängt Gewissensfriede und Gewissenspein ab. Von der rhetorischen Schilderung dieser Gewissenszustände macht Chrysostomus den wirksamsten homiletischen Gebrauch (an zahlreichen Stellen, die wir deshalb hier nicht einzeln verzeichnen). Er schildert das Gewissen als *ἀδέκαστον δικαστὴν*, oder als *κατήγορον ἀδιάλειπτον*, den der Mensch mit sich herumträgt *ἔνδον ἔχων ἐνοχλοῦντα, καταξαίνοντα, μαστί-*

[1]) Chrysostomus bedient sich meist dieses bei den griechischen Profanschriftstellern gebräuchlichen Wortes; doch findet sich bei ihm auch *συνείδησις* z. B. hom. 11. in Genes. tom. IV. p. 84.

ζοντα, οὐδέποτε ἠρεμοῦντα, ἀλλὰ καὶ ἐν οἰκίᾳ καὶ ἐν ἀγορᾷ καὶ ἐν συλλόγοις καὶ ἐν τραπέζῃ, καὶ καθεύδοντι καὶ διανισταμένῳ ἐπιτιθέμενον καὶ δίκην ἀπαιτοῦντα τῶν πεπλημμελημένων (hom. 17 in Genes. IV. p. 134). Dagegen begeistert er sich auch für die Seligkeit des guten Gewissens, die kein menschliches Wort hinreichend schildern könne (hom. 53 in Matth.), aber warnt auch vor der tollkühnen Sicherheit (ἀπόνοια), welche das gute Gewissen erzeuge, wenn wir nicht vorsichtig sind (hom. ad 2 Chron. 26).

So ist Chrysostomus, soweit es sich nachweisen läßt, der erste, welcher von dem Gewissen einen praktischen Gebrauch für kirchliches Lehren und Leben macht, aber freilich müssen wir sogleich hinzufügen, daß ihm theoretische Klarheit über den Begriff des Gewissens, vorzüglich über die Tragweite des natürlichen Gewissens, völlig abgeht. Er fühlt nicht, daß er mit seinem συνειδὸς, das den Menschen zu einem αὐτοδίδακτος macht, welcher folgerichtig des geoffenbarten Gesetzes auch entbehren könnte (obwohl Chrysostomus darin eine Vervollkommnung des natürlichen Gesetzes erblickt), in Widerspruch zu der neutestamentlichen Lehre tritt, und auf den heidnischen Standpunkt zurücksinkt. Es scheint im Allgemeinen, als ob in der Schwierigkeit, das νόμον φυσικὸν in das rechte Verhältniß zur Offenbarung zu setzen, und in der Gefahr, letztere dadurch überflüssig zu machen, ein Grund zu suchen sei, warum man geflissentlich das Gewissen gerade nach dieser Seite hin ignorirte. Das gilt wenigstens von Augustin. Er spricht häufig vom Gewissen, aber nur als dem richterlichen Tribunal im eignen Innern, von dem guten und bösen Gewissen; letzteres zu versöhnen vermöge der Mensch nicht durch sich selbst, iniquorum conscientias non sanat nisi indulgentia (en. in psalm. 45); aber von der legislatorischen Bestimmung des Gewissens, von der ihm inwohnenden Triebkraft zum Guten, von seiner Dignität als Apperceptionsvermögen für das Göttliche hat Augustin nirgends Erwähnung gethan. Es ist dies nicht Zufall, sondern Absicht, sofern Augustin auf dem Standpunkte seiner Lehre von der gänzlichen Verderbtheit des natürlichen Menschen und von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade zum Guten alle synergistische Bedeutung des Gewissens zurückweisen mußte. Ihm gegenüber bezieht sich nun Pelagius gerade auf die natürliche Ausrüstung des

Menschen mit dem Gewissen, welches de naturae bono Zeugniß ablege (epist. ad Demetriad 4).

Die Richtung, welche die Entwicklung des christlichen Lebens und Lehrens seit dem 5. Jahrh. im Allgemeinen nahm, mußte nothwendig auch in der praktischen wie theoretischen Behandlung des Gewissens von Einfluß werden. Wie einst im Alterthum das individuelle Gewissen sich gänzlich aufgegeben hatte in dem öffentlichen Gewissen, seine Norm nicht mehr in sich, sondern in der öffentlichen Sitte und Gesetzgebung hatte, so sehen wir auch im Mittelalter das individuelle Gewissen immer mehr zurücktreten vor der alleinigen Autorität der Kirche, seine Norm nicht mehr in sich, sondern in den kirchlichen Vorschriften suchen. Nachdem die Kirche den Pneumabesitz für sich allein in Anspruch genommen, gab es auch für den Einzelnen keinen Verlaß mehr auf das *μαρτύριον τῆς συνειδήσεως τῆς ἑαυτοῦ*, weil das Selbstgefühl fehlte, daß dasselbe *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* zeuge. Dazu kam, daß die Kirche im Interesse ihrer hierarchischen Bestrebungen geflissentlich den Zweifel an der Zuverlässigkeit der individuellen Instanz nährte. Mit Vorliebe trug sie die Lehre von dem irrenden Gewissen vor und steigerte mit künstlich erfundenen Collisionsfällen die Bangigkeit der Individuen, sich auf ihr eignes Gewissen zu verlassen, um sie willig zu machen, in den summae casuum conscientiae die allein zuverlässige Entscheidung der Kirche zu suchen. Die Bequemlichkeitsliebe des natürlichen Menschen kam den Bestrebungen der Kirche entgegen. Der Beichtiger war ein tractablerer Gewissensrath, als der *ἀδέκαστος δικαστής* im eigenen Innern. Nicht bloß in seiner Legislation war das Gewissen außer Cours gesetzt, sondern auch in seiner richterlichen Funktion und in der Execution. Vertraten die libri poenitentiarii und die summae casuum conscientiae das Gewissensgesetz, so saß im Beichtstuhl der Vertreter für das richterliche und vollziehende Gewissen. Der Mensch stand nicht mehr unter der Gewissenszucht, sondern unter der Kirchenzucht. Im Beichtstuhl erwartete er das Urtheil, ob er Recht gethan oder Unrecht gethan, im Beichtstuhl war das Tribunal der Vergeltung, im Beichtstuhl lag die Entscheidung über Himmel und Hölle. Die Absolution des Beichtigers war auch dem Gewissen Versöhnung, der Ablaßzettel ein Schutzbrief wider alle Gewissensbisse. Dagegen peinigte verwei-

gerte Absolution auch ein vorwurfsfreies Gewissen und die Ungnade des Beichtigers vermochte auch der Unschuld die Hölle heiß zu machen.

Die Dignität des Einzelgewissens erscheint somit von der Kirche nicht bloß verkannt, sondern absichtlich herabgedrückt. Die Kirche hatte ein Interesse daran, die Zügel auch nach dieser Seite hin in der Hand zu haben. Die Macht über die Gewissen ist die furchtbarste Handhabe zur Erreichung selbstsüchtiger Zwecke. Die Sittlichkeit steht im Mittelalter in einem suzeränen Verhältniß zur Kirche; was Wunder, daß sie oft genug auch nur als die Stiefschwester der Kirchlichkeit behandelt wird. Die Astesana, noch die maßvollste unter den Summen, stellt doch für gewisse Fälle den Prälatenwillen über das Verbundenheitsbewußtsein im Gewissen; der Probabilismus bot selbst einem Gerson Entschuldigungsgründe für sittliche Vergehen im Dienste der Kirche. Das Alles erklärt die beispiellose Schlafsucht der Einzelgewissen im Mittelalter; eine Gewissenhaftigkeit gab es nur noch in Form der Scrupulosität in Bezug auf die Erfüllung des Kirchenwillens. Indeß der Schlaf hinderte doch nicht, daß das nicht versöhnte, sondern nur künstlich niedergehaltene Gewissen Manche wie in bösen Träumen aufschreckte. In ganzen Zügen von nachtwandelnden Gestalten haben sie die Kirche mit ihrer Gewissenspraxis Lügen gestraft. Vom bösen Gewissen gepeitscht zogen die Flagellanten vom Süden nach Norden und die Kirche wußte sich keinen Rath gegenüber der lawinenartig wachsenden Gewissensepidemie. Als der schwarze Tod an die Pforten Deutschlands klopfte, erwachten die Gewissen aufs Neue, und die Kirche vermochte sie nicht in Schlafesruhe wieder einzusingen.

Die Gewissenspraxis der mittelalterlichen Kirche hat sich im Wesentlichen unabhängig von der Theorie ausgebildet; aber nichts desto weniger herrscht in letzterer ein sichtliches Streben nach Congruenz mit der ersteren. Es erklärt sich dies theils daraus, daß die Praxis das Bedürfniß einer mit ihr congruenten Theorie erzeugen und eine dem entsprechende Darstellung selbst direct oder indirect veranlassen mußte; theils daraus, daß in keiner Zeit ein wirklich verschiedener Geist in der Praxis und in der Theorie weht; sie sind beide Kinder einer Zeit und können ihre Blutsverwandtschaft unmöglich verleugnen. So finden wir denn nun auch, daß das Ge-

wissen in der kirchlichen Lehre im Allgemeinen zurücktritt, und daß, wo es behandelt wird, es nicht sowohl als ethischer oder religiöser Faktor, sondern als Object der kirchenvormundschaftlichen Behandlung interessirt. Daher sind es auch nicht zunächst die Fragen nach dem Wesen des Gewissens, worauf sich die Untersuchung wirft, sondern es sind sofort praktische Gewissensfragen, in deren Lösung die Geister mit Vorliebe ihren Scharfsinn zeigten. Aber diese Lösung basirte abermals nicht auf bestimmten, aus dem Begriffe des Gewissens abgeleiteten Principien, sondern auf sophistischer Verwerthung des aristotelischen Schematismus, und auf der Beweisführung durch patristische Autoritäten: ein Verfahren, in dem man sich dessen gar nicht bewußt wurde, daß man mit vollen Segeln dem Probabilismus zusteuerte, so daß man darnach, als man ihn ungescheut verkündigte, sich auch der ihm einwohnenden Unsittlichkeit nicht bewußt war.

Die Casuistik ist die theologische Disciplin, in welcher der locus vom Gewissen zunächst seine Behandlung findet. Indeß bringen ihn die großen Scholastiker doch auch in der systematischen Theologie zur Sprache. Aber charakteristisch für seine diesfallsige Behandlung ist zweierlei. Erstens daß er in dem (die Ethik und Dogmatik noch nicht trennenden) scholastischen System nicht im ethischen, sondern im dogmatischen Theile abgehandelt wird, nämlich da, wo von der Natur der Menschenseele die Rede ist. Man schrieb dieser unam et simplicem substantiam, aber duo genera virium und tres differentes status zu; jene sind das genus intellectuale oder cognitivum, und das genus appetitivum oder affectivum oder motivum; diese sind potentia, habitus und actus. Die Frage nun, welche sehr verschieden beantwortet wurde, war, welcher Gattung von Kräften das Gewissen zuzuzählen sei, und dann, ob es eine potentia oder ein habitus oder ein actus einer einzelnen Potenz oder des Zusammenwirkens sämmtlicher seelischer Potenzen sei. Die Untersuchung selbst aber wurde nicht auf biblisch-psychologischer Grundlage, sondern, wie schon bemerkt, auf der Basis des aristotelischen Schematismus und der patristischen Autoritäten geführt: — Erklärungsgrund genug für die unzureichenden Resultate der Untersuchung. Dazu kam aber noch ein Anderes. Die conscientia ward von vornherein in ein-

seitiger, willkührlicher Beschränkung gefaßt. Das ganze Mittelalter (mit Nachwirkungen bis in die neueste Zeit) spaltet den biblischen Begriff der *συνείδησις* in zwei unabhängig von einander daseiende Faktoren, in die synteresis und die conscientia. Jener Begriff und Name ist mit einem Male in der Scholastik da, und niemand weiß, woher er kam,[1]) bürgert sich ein, und niemand fragt nach seinem

[1]) Selbst das weiß niemand zu sagen, wie das Wort synteresis zu der ihm beigelegten Bedeutung kam. Daß man sich auch der Abstammung nicht immer bewußt war, beweist die ganz gebräuchliche falsche Schreibweise „synderesis.“ Das Wort *συντήρησις* findet sich nachweisbar (Stephani thes. s. h. v.) zuerst bei Greg. Naz., orat. 2. *Ψυχῆς πρὸς τὸ σῶμα συντήρησις;* hier hat es noch seine Grundbedeutung = conservatio. Im ethischen Sinne gebraucht es zuerst Hieron. in Ezech. lib. 1. c. 1: Graeci vocant *συντήρησιν*, quae scintilla conscientiae in Adam quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non exstinguitur, et qua — nos peccare sentimus. Man hat vergeblich geforscht, welche Graeci Hieronymus im Sinne gehabt habe. Jahnel a. a. O. S. 97 begründet zwar mit Scharfsinn seine Vermuthung, daß Hieronymus den Namen *συντήρησις* bei Origenes gelesen habe, aber zu einem sichern Resultat kommt er doch auch nicht. Mir scheint nur eine doppelte Ableitung möglich. Entweder ist *συντήρησις* = conservatio cujusdam originalis, übergetragen auf das conservatum originale selbst. Damit würde die Erklärung des Albertus Magnus (summa de creaturis II, 69) zusammenstimmen: „synderesis secundum suum nomen sonat haesionem quandam per scientiam boni et mali. Componitur enim ex Graeca praepositione syn et teresis, quod idem est quod opinio vel scientia haerens in aliquo per rationem .... Videtur, quod synderesis sit quoddam conjunctum omnibus viribus superioribus animae. Cum enim homo per peccatum corruptus fuit in naturalibus, non adeo fuit corruptus, quod nihil remaneret integrum. Ergo in singulis viribus manet aliquid rectum, quod in judicando et appetendo concordat rectitudini primae, in qua creatus est homo ... cum ergo hoc sit officium synderesis in homine, synderesis est rectitudo manens in singulis viribus concordans rectitudini primae.“ Die Vorstellung davon, daß die synteresis ein Ueberbleibsel von etwas Originalem sei, läßt sich auch bei Andern herauserkennen z. B. bei Bonaventura (centiloq. 1, 11:), conscientia uno modo dicitur superior pars rationis, quam Graeci synderesin vocant et apud nos scintilla conscientiae potest dici; Gerson (de theol. mystic. specul. ed. du Pin Tom. III. p. 378), synderesin appellamus ... scintillam intelligentiae ... vel instinctum indelebilem. Oder wir erklären *συντήρησις* aus der bei den LXX sehr gebräuchlichen ethischen Bedeutung von *συντηρεῖν* = observare, *τὰ νόμιμά μου (θεοῦ)* Ezech. 18, 19; *τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ* Sirach 2, 15. 4, 20. 6, 26. 13, 13; auch absolut *συντήρησον καὶ πρόσεχε σφοδρῶς, ὅτι μετὰ τῆς πτώσεώς σου περιπατεῖς* Sirach 13, 14. Darnach würde *συντήρησις* die Beobachtung des als göttlichen Willen Gewußten sein, und dann als Bezeichnung für dasjenige im Menschen gebraucht worden sein, was zu dieser Beobachtung treibt.

Bürgerrecht. Durch diese Begriffsspaltung erscheint nun aber nothwendig der ganze Standpunkt der Untersuchung verrückt, und Schwarz (Ethik I. S. 162) hat Recht, wenn er sagt, daß diese ächt scholastische Distinction nicht nur Irrungen in der dogmatischen Lehre von dem peccatum originale und dem meritum in der Lehre von der Gnade begünstigte, sondern auch zu praktischen Irrthümern über Verbindlichkeit und die Art, wie man Gewissensscrupel zu lösen habe, führen mußte. Unter der synteresis verstand man nicht allenthalben dasselbe, und darnach änderte sich auch ihr Verhältniß zur conscientia und die Begriffsbestimmung der letzteren.

Nach Albertus Magnus (summa theol. II. qu. 99) ist die „synderesis“ eine potentia und zwar rationis practicae scintilla semper inclinans ad bonum et remurmurans malo; in nullo nec viatore nec damnato exstinguitur in toto; nur die inclinatio ad bonum ist bei dem Verdammten erstickt, aber das remurmurare malo bleibt. Die „conscientia“ ist ein habitus und zwar et cognitivus et motivus, sicut intellectus practicus; lex naturalis per cognitionem dirigit motivam partem. Das Verhältniß der lex naturalis zur conscientia ist dies: lex naturalis et conscientia differunt per essentiam, sed conveniunt in ordine ad idem, sicut in syllogismis principium et illata conclusio; lex enim naturalis principium est, quo agitur conscientia, sub quo principio ratio assumit de hoc et de illo: et conscientia concludit de faciendo vel non faciendo.

Nach Thomas Aquinas (summa theol. I. qu. 79. art. 12. 13) ist die „synderesis“ nicht eine potentia, sondern ein habitus naturalis, sofern dem Menschen die principia operabilium in derselben Weise eingeboren seien, wie der intellectus principiorum speculabilium. Die „conscientia“ ist ein actus, quo scientiam nostram ad ea, quae agimus, applicamus; diese applicatio fit tripliciter als testificatio, oder ligatio, oder accusatio. Weil aber habitus est principium actus, so wird bisweilen auch der Name conscientia für das gebraucht, was die synderesis ist.

Die nachfolgende Scholastik ist fast durchgängig in die Fußtapfen des Thomas getreten. Wer den ganzen scholastischen Apparat, der sich um die Begriffe synteresis und conscientia allmählich an-

häufte, beisammen haben will, der lese die summa theol. des späteren Thomisten Antoninus von Florenz (p. I. tit. 3. c). Die conscientia ist ihm quoddam dictamen mentis, quidam syllogismus, cujus majorem praemittit synderesis, dicens: omne malum est vitandum.

Im Allgemeinen gilt von der Scholastik: sie legt das Absolute, das Normative im Gewissen in die synteresis, die Relationsverhältnisse des Subjects zu demselben in die conscientia.

Interessirte die Scholastik fast nur der logische Begriff und die Frage, ob und in wieweit es eine conscientia erronea gebe (eine Frage, deren Beantwortung der Casuistik in die Hände arbeitete und mit der Empfehlung des Probabilismus endigte), so gab es doch auch tiefere religiös angelegte Naturen, die an der Erforschung des Gewissens noch ein anderes Interesse hatten. Wir führen als Zeugen zwei aus der Zeit vor den oben genannten Scholastikern an, welche als Repräsentanten dieser Richtung auch für die nachfolgende Zeit gelten können. Abälard (der erste auch, welcher eine selbstständige Ethik schrieb) legte in Bezug auf die Werthschätzung einer Handlung allen Nachdruck auf die intentio, die ihrerseits an die conscientia gewiesen sei, und kam so zu dem Satze „non est peccatum, nisi contra conscientiam“ (nosce te ipsum c. 13). Ihm tritt der heil. Bernard an die Seite. War jenem das Gewissen nur regula faciendi, so ist es ihm zugleich eine Triebkraft; vor das Tribunal des Gewissens etiam inviti trahuntur; des Gewissens Stimme ist die vox domini, die zur Buße ruft; poenitentia et continentia stellen das gute Gewissen wieder her; wer es wieder erlangt hat, gloriatur cum apostolo; denn das testimonium conscientiae ist nun ein solches, quo loquitur spiritus veritatis, testimonium perhibens spiritui nostro, quod filii Dei sumus. Das mystische Auge eines Bernard hat den göttlichen Funken im Gewissen zuerst wieder entdeckt; hier liegt ihm der Anknüpfungspunkt, wo der heilige Geist seine Arbeit an dem Menschenherzen beginnt, hier auch der Zielpunkt der Wiedergeburt, wo das Zeugniß des erneuerten Gewissens in das Zeugniß des heiligen Geistes selbst aufgenommen erscheint. Die nachfolgenden Mystiker sind diesen Anschauungen in der Hauptsache treu geblieben, ohne jedoch die Sache selbst um einen

Schritt weiter zu führen.[1]) Gerson wäre vielleicht dazu berufen gewesen, wenn nicht sein Streben, der Dialektik durch die Mystik die verlorne Weihe wieder zu geben, aber auch die Mystik durch die Dialektik zur Normalität der Kirchenlehre zurückzuführen, ihn in Bezug auf die Lehre vom Gewissen zu einer Eklektik geführt hätte, die nicht ohne Widersprüche ist. Auf der einen Seite ist ihm die synderesis eine potentia naturalis animae rationalis, quae semper nata est figi in superioribus, naturaliter movens et stimulans ad bonum et abhorrens malum; et in istis nunquam est errans, nec secundum synderesin est peccare (myst. theol. specul. tom. 3. p. 365). Auf der andern Seite ist die conscientia eine applicatio scientiae ad aliquem actum; scientia autem in ratione est, daher saepe erratura, errat enim saepe hominis ratio (p. 398). Auf der einen Seite verlangt er, daß jeder seinem Gewissen folge, weil der, welcher seinem Gewissen folge, niemals sündige (womit consequenterweise dem Probabilismus das Urtheil gesprochen ist); auf der andern Seite läßt er es doch zu, daß sich das Gewissen in schwierigen Fällen mit Probabilitätsgründen begnüge (tom. I. p. 175 sq.). Auf der einen Seite erklärt er die Gewissensversöhnung nicht durch meritorische Werke, sondern nur durch die göttliche Gnade für möglich; auf der andern Seite macht er es einmal den Mönchen und Nonnen ziemlich leicht, ihr Gewissen wegen gewisser fleischlicher Vergehen zu beschwichtigen (tom. 3. p. 917). Es ist, als getraute sich Gerson noch nicht, den verderbten Grundsätzen der Kirche gegenüber mit der Lehre vom Gewissen vollen Ernst zu machen. Er ist auch in dieser Hinsicht nur ein halber Reformator. Aber mit ihm beginnt doch die Reihe derer, welche den Emancipationskampf für das Gewissen begannen.

Unter den evangelischen Zeugen vor der Reformation ist J. Wessel nicht der Einzige gewesen, welcher der aristotelisch-scholastischen Spaltung des Gewissensbegriffs in synteresis und conscientia entgegentrat und dem kirchlichen Romismus gegenüber den Gewissensstandpunkt geltend machte, wenn er auch auf der andern Seite wieder

---

[1]) Vor Allem bleibt es auch bei der Scheidung von synteresis und conscientia. Bonaventura (centiloq. I. 11) bestimmt das Verhältniß so: synderesis judicat faciendum, id est, dignum fieri; conscientia vero judicat faciendum id est, debitum fieri.

über das Ziel hinausgreift, indem er das Gewissen als inspiratum spiraculum vitae divinitus et divinam tum voluntatis tum intelligentiae assistentiam (farrag. rer. theol. de provid. Dei 11) erklärte.

Die völlige Emancipation des Gewissens aus seinen mittelalterlichen Fesseln war erst die That dessen, welcher in eigenem heißen Ringen um ein versöhntes Gewissen die Kühnheit gewann, von den höchsten kirchlichen Autoritäten an die noch höhere Autorität des *μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἑαυτοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ* zu appelliren, „weil weder sicher noch gerathen ist, etwas wider das Gewissen zu thun." Die Reformation selbst war eine Gewissensthat. Mit seiner Verantwortung auf dem Reichstage zu Worms hat Luther sie selbst auf das Gewissen gestellt. Das Gewissen ist ihm der oberste Gerichtshof; seine Stimme hat der Mensch Gottes Stimme gleich zu achten.[1]) Wo daher menschliches Recht und Gewissensgesetz mit einander in Conflict kommen, da soll „man mehr des Gewissens, denn des Rechts achten; und wenn je eines weichen und räumen muß, so soll das Recht weichen und räumen, auf daß das Gewissen los und frei werde. Denn das Recht ist ein zeitlich Ding, das zuletzt aufhören muß; aber das Gewissen ist ein ewiges Ding, das nimmermehr stirbt. Sollte man nun ein ewig Ding tödten oder verstricken, auf daß ein vergängliches Ding bliebe und frei würde, das wäre allzu unbillig. Das Recht ist um des Gewissens willen, und nicht das Gewissen um Rechts willen. Wo man nun beiden nicht zugleich helfen kann, da helfe man dem Gewissen und enthelfe dem Rechte" (ed. Walch. X. 958). Von diesem Standpunkte aus haben die evangelischen Stände in ihrer Protestation und Appellation (XVI. 387 sq.) sich auf ihr Gewissen berufen, und es ausgesprochen: „unser Will', Gemüth und Meinung anders nicht steht noch ist, ... anders zu handeln, denn was uns das Gewissen ausweiset und lehret ..." „In Sachen wie hier, welche Gottes Ehre und unser jedes Seelenheil angehn, sind wir, aus Gottes Befehl, unsrer Gewissen halber, denselben unsern Gott als Herrn anzusehn verpflicht."

Die hohe Bedeutung, welche Luther dem Gewissen beilegt, ruht

---

[1]) Die scholastische Lehre von der synteresis, welche sich noch in einer Predigt Luthers am St. Stephanstag 1515 findet, erscheint seitdem ganz aufgegeben. Vgl. Köstlin, Luthers Theologie. 1863. I. S. 120. II. S. 371.

ihm auf einer doppelten Erfahrungsthatsache, auf der des bösen und des guten Gewissens. In dem bösen Gewissen wird sich der Mensch unmittelbar uud unabweisbar bewußt, daß er gegen ein inwendiges Gesetz gesündigt, das kein andres ist, als das Gesetz Gottes selbst (II. 2227; VIII. 2371), und daß er einen Zorn auf sich geladen, der kein andrer ist, als der Zorn Gottes selbst (IV. 649. 681; I. 1058). Das böse Gewissen mit seiner Qual und Pein ist ein Gefühl, „dabei das Gewissen eigentlich und gewiß fühlet, daß es Gott selbst thue" (IV. 653), „daß er ihn gefangen und gebunden hält, und nicht losgiebt" (XI. 788. VI. 161). Im Gewissen handelt also Gott selbst mit dem Menschen (IV. 3; VIII. 2371; XI. 2390. 2884), darum ist der Mensch mehr an das Gewissen gebunden, als an jeden andern Herrn. In dieser unbedingten Gottgebundenheit des menschlichen Herzens liegt aber nicht bloß, daß es selbst Gott unentrinnbar, sondern auch, daß ihm Gott unverlierbar ist. Die Gottgebundenheit, wie die Gottverwandtschaft wird gleichmäßig durch das Gewissen bezeugt. Darum definirt es auch Luther allgemein als den „Zeugen" oder das „Zeugniß" in uns, welches „die Sachen betrifft, da man mit Gott zu thun hat" (XII. 1430; XI. 1031; IV. 828). In dem Gewissen hat Gott seinen bleibenden, stets offnen und unverwehrbaren Zugang zu dem Menschen als seiner Creatur.[1]) Darum geht auch seine erlösende Thätigkeit auf ein Handeln an dem Gewissen hinaus. Im Gewissen fühlte der Mensch den Zorn und das Gericht Gottes, im Gewissen auch muß er es empfinden, daß beides hinweggenommen ist. Hier ist die Stätte, da der heilige Geist sein Werk treibt, und der Glaube seine Wurzeln hat. Das Gewissen bezeuget ihm, daß Gottes Zornesantlitz von ihm abgewandt ist dadurch, daß er sein Herz an Christum hängte; solches zu thuen aber hat ihn das Wort Gottes gelehret, also daß das Gewissen, durch den Beifall, den es ihm geben muß, gefangen genommen wird unter das Wort Gottes, und sicher weiß, hier sei das Wort Gottes, und der Weg und die Wahrheit. So holt sich der Mensch aus dem Glauben an die Vergebung der Sünden in Christo, welches die Summa aller Predigt des Wortes Gottes ist, ein gutes Ge-

---

[1]) Vgl. Harnack, Luthers Theologie. Erlangen 1862. S. 531.

wissen zu Gott, und umgekehrt wurzelt ihm in der Wirkung solchen guten, versöhnten Gewissens die Unumstößlichkeit des Satzes von der Rechtfertigung aus dem Glauben und von der Autorität der heiligen Schrift (Epistelpredigt zum Trinitatisfest über Röm. 11, 33 f.). Harnack a. a. O. S. 59 bezeichnet treffend Luthers Theologie als eine Theologie der Gewißheit und des Gewissens, der zuverlässig gewissen Gnade und des ihrer gewissen Glaubens. Wie sehr Lutherm das Gewissen im Mittelpunkte der ganzen Theologie steht, bezeugt am besten der Ausspruch, wonach er nur diejenige Theologie „die wahre und hohe“ nennt, da man weiß, „was Gewissen, was Gesetz sei“, (VI. 218). Eine strenge Definition von dem, was Gewissen sei, finden wir in seinen Schriften zwar nirgends, aber genug Aeußerungen, welche uns auf das, was ihm, als das Wesen des Gewissens galt, schließen lassen. Er unterscheidet es streng von dem eingebornen Gesetz; das Gesetz ist wohl „inwendig im Herzen,“ „herrscht und waltet im Gewissen“ (II. 2227; VIII. 2371), aber das Gewissen ist nicht das Gesetz selbst, sondern das „Zeugniß“ im Herzen; „das Gewissen ist nicht ein Ding, das da wirke (wie das Gesetz), sondern ein Ding, das nur richtet über die Werke. Sein eigentlich Werk ist, wie St. Paulus Röm. 2, 15 lehret, beschuldigen oder entschuldigen, binden oder lösen, freudig oder verzagt machen. Darum ist sein Amt, nicht thuen, sondern von dem gethanen, oder das zu thuen ist urtheilen, obs vor Gott schuldig oder ledig mache“ (XIX. 1887). So steht ihm das Gewissen in der Mitte zwischen dem Gesetz, als Ausdruck des göttlichen Willens, und dem Willen des Menschen, davon Zeugniß gebend, ob dieses bestehende Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen ein normales oder abnormes sei. Im normalen Zustande befinden sich Gesetz und Gewissen und Herz des Menschen in voller Uebereinstimmung: „es ist eben derselbe lebendige Wille“ (IX. 121); aber nach Eintritt der Sünde ist „das Gewissen mit uns selbst uneins“ (IV. 828).[1]) Das Gesetz aber ist geblieben mit seiner Zeugenkraft „was recht und unrecht sei“ (VII. 1621); mit seiner Unmittelbarkeit und ewigen Wahrheit und Unentreißbarkeit steht es höher als das durch Moses geoffenbarte Gesetz (III. 1547. u. o.), obwohl auch dies seine heilsökonomische Bedeutung hatte (III. 1575. u. o.).

[1]) Harnack a. a. O. S. 532.

Das geschriebene Gesetz vermöchte nicht im Menschen einen Widerhall zu finden, „wenn nicht das natürliche Gesetz von Gott in das Herz geschrieben wäre"; ob es auch von Gott ist, so vermöchte es doch nicht, sich vor dem Menschen als göttlich zu legitimiren, „so nicht die Seele darnach gebildet und geschaffen wäre, daß solches darein falle", so daß der Mensch nun innerlich seinen Beifall nicht zurückhalten kann, sondern „bekennen muß: ja es ist also, ich kann es nicht leugnen" (III. 1575), denn das Herz ist ja „darnach gebildet und geschaffen" (1576) und das Gewissen ist die Stätte, da das Gesetz „allererst" auf das Herz des Menschen trifft (XI. 114). Das, was wir als das Wichtigste in dieser Anschauung Luthers herausheben müssen, ist: daß dem Menschen das Gesetz mit dem Bewußtsein seiner göttlichen Abstammung eingeboren ist, und daß, was sonst als Wille Gottes an den Menschen gelten will, sich legitiminre muß an dem Gottverwandten im Menschen, an der „Seele, die darnach gebildet nnd geschaffen ist, daß solches darein falle", — ein Grundsatz von inhaltsschwerer Tragweite.[1]) Das Gesetz ist aber eine nur unzulängliche Erkenntnißquelle Gottes, theils wegen seiner Verdunkelung durch die Sünde, theils weil es nur sagt, was Gott von uns will, nicht aber, was Gott in seiner Liebe für uns beschlossen hat (VII. 1621 u. o.). Daher ist seine Wirkung nur, daß es uns als Sünder anklagt und ein böses Gewissen wirket, das ist ein Ding, so schlimm „als die Hölle selbst" (VI. 217. u. o.), denn diese besteht wesentlich „in der Furcht und dem Schrecken, dem Zittern und Zagen eines geängsteten Gewissens, das den ewigen Zorn fühlet und ihm doch nicht entfliehen kann" (IV. 1640; V. 1104); ja auch die zukünftige Hölle „wird nichts andres sein, denn ein böses Gewissen; wenn der Teufel kein böses Gewissen hätte, so wäre er im Himmel" (II. 2529). Daher ist es die Aufgabe des Evangeliums, den Weg

---

[1]) Um ihn recht zu würdigen ist es nöthig, daran zu erinnern, worin Luther im letzten Grunde die Bezeugung einer Wahrheit als einer göttlichen fand. Die heilige Schrift ist ihm allerdings überall entscheidend, aber ihre entscheidende Kraft für den Einzelnen hat sie doch daher, daß „er inwendig befindet", daß es Wahrheit sei, was ihm die Schrift lehrt. Von der Wahrheit selbst werde, wie Augustin sage, die Seele so ergriffen, daß sie zu ihrer Anerkennung einfach durch untrügliche Gewißheit genöthigt sei, judice veritate judicata magis quam judicans. Vgl. Köstlin a. a. O. I. S. 360. II. S. 252.

zur Versöhnung des Gewissens zu offenbaren und zu bereiten, nämlich das Ergreifen der Gnade Gottes in Christo, denn nur der Glaube und die Vergebung der Sünden mag das Gewissen trösten und wieder aufrichten und ein gutes Gewissen wirken (XI. 3050. Cat. maj. p. 527). Ein solches entbindet nicht von dem Gehorsam gegen das Gesetz, aber es ist ihm kein Gesetz mehr, sondern sein eigenster Wille; denn „das Gesetz ist so lieblich gemacht, daß unser Herz keine größere Lust noch Freude hat, denn in dem Gesetz" (XII. 343); das ist „die selige Aufhebung und rechte Bestätigung des Gesetzes" (XX. 2059).

Es darf uns nicht wundern, daß, während das Gewissen nach der praktischen Seite hin eine principielle Bedeutung für das ganze Reformationswerk gehabt hat, es nach der theoretischen Seite die ihm gebührende Berechtigung nicht gefunden hat. Ja nach dieser Seite hin müßten wir fast fürchten, daß Melanchthon bereits auf den scholastischen Standpunkt zurückgekehrt sei, indem er an der einzigen Stelle, wo er sich auf eine eingehendere Besprechung des Gewissens einläßt, dasselbe so definirt (in seinen definit. theol.): „conscientia est syllogismus practicus in intellectu, in quo major est lex sive verbum Dei, minor vero et conclusio sunt applicatio, approbans recte factum, vel condemnans delictum, quam approbationem in corde sequitur laetitia, et condemnationem dolor;" — wenn wir nicht in der Augustana von seiner Hand eine Berufung an die Gewissen hätten, welche ihn völlig auf dem Standpunkte Luthers erscheinen läßt. Es heißt dort art. 20 in Betreff der bona opera, daß „piae ac pavidae conscientiae non possunt reddi tranquillae per ulla opera, sed tantum fide," daß aber die ganze Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben auch nur aus einem angefochtnen Gewissen ihr Verständniß hole: „tota haec doctrina ad illud certamen perterrefactae conscientiae referenda est, nec sine illo certamine intelligi potest." Bei gleicher Veranlassung kommt er in der Apologia auf das Gewissen zu sprechen, indem er die Gehirngespinnste der Scholastiker mit dem Gewissenszeugniß widerlegt (Apolog. p. 66): „in agone conscientiae et in acie experitur conscientia vanitatem illarum speculationum philosophicarum." Vgl. besonders auch p. 63.

Auch die Schweizer Reformation hat ihre Berechtigung allenthalben auf Gründe des Gewissens gestützt und darum der falschen katholischen Lehre vom Gewissen eine schriftgemäße, dei verbo consentanea (instit. 3, 19, 15) entgegengestellt. Calvin thut dies ausdrücklich und am Eingehendsten von allen Reformatoren in seiner institutio. Er betont der katholischen Gesetzesgerechtigkeit gegenüber immer und immer wieder, daß nulla ratione per hanc fictitiam justitiam serenari queat coram Deo conscientia; und doch komme darauf alles an; atque omnino quidem duo hic praecipue spectanda sunt, nempe ut domino illibata constet gloria, conscientiis vero nostris coram ipsius judicio placida quies ac serena tranquillitas (instit. 3, 13, 1; 3, 4, 27). Was ist aber das Gewissen? Calvin erklärt sich bestimmt gegen die Annahme, daß es sei ein habitus oder actus des bloßen intellectus, denn auch non adhibita rationis opera conscientia hominem sistat ad Dei tribunal. Auf die Frage, quid sit conscientia? antwortet er: definitio ex etymo vocis petenda est. Nam sicuti quum mente intelligentiaque homines apprehendunt rerum notitiam, ex eo dicuntur scire, unde et scientiae nomen ducitur: ita quum sensum habent divini judicii, quasi sibi adjunctum testem, qui sua peccata eos occultare non sinit, quin ad judicis tribunal rei pertrahantur, sensus ille vocatur conscientia. Est enim quiddam inter Deum et hominem medium: quia hominem non patitur in se ipso supprimere quod novit, sed eousque persequitur, donec ad reatum adducat ... Simplex notitia in homine residere posset veluti inclusa. Ergo sensus hic, qui hominem sistit ad Dei judicium, est quasi appositus homini custos, qui omnia ejus arcana observet ac speculetur, ne quid in tenebris sepultum maneat (3, 19, 15) ... Conscientia ad deum refertur; ... interdum quidem ad homines quoque extenditur, ut quum testatur apud Lucam idem Paulus, se operam dedisse, ut bona conscientia ambularet erga Deum et homines (act. 24, 16). Sed hoc ideo dictum est, quod bonae conscientiae fructus ad homines usque manant ac perveniunt. Proprie autem loquendo, solum Deum respicit. Hinc fit, ut obstringere conscientiam lex dicatur, quae simpliciter hominem ligat, sine hominum intuitu, vel non habita

eorum ratione (3, 19, 16). Calvin setzt also in das Gewissen ein unmittelbares und unabweisbares Bewußtsein der Gebundenheit an Gott, und daher vivum Dei colendi affectum, sincerumque pie et sancte vivendi studium (ibid.). Er gründet dies auf eine notitia Dei hominum mentibus naturaliter indita, oder einen sensus divinitatis omnium cordibus inscriptus (1, 3, 1); welcher freilich durch die Sünde im höchsten Grade deteriorirt, aber doch nie soweit austilgbar sei, daß nicht quoddam perpetuo religionis semen remaneat (1, 15, 6; 1, 3, 1), und die Sünder suo ipsorum testimonio damnentur, quod non et illum (Deum) coluerint et ejus voluntati vitam suam consecrarint (1, 3, 1). In diesem Selbstzeugniß liegt der Stachel des Gewissens; seine unerträgliche Qual besteht in dem Gefühl des Zwiespaltes mit Gott und des Abfalls von sich selbst. Daher das Aufseufzen nach Stillung des Gewissens, die niemals durch eigne Werke bewirkt, sondern nur so erlangt werden kann, daß gratuita nobis justitia Dei dono conferatur (3, 13, 3). Das ist geschehen durch den blutigen Opfertod Christi, unde et Christus rex pacis et pax nostra vocatur, quia omnes conscientiae agitationes sedat; das Mittel der Zueignung ist der Glaube (1, 13, 4. 5), den der heilige Geist anknüpfend am Gewissen wirkt. So wird in den Wiedergebornen das Gewissen wieder instrumentum spiritus sancti; durch dasselbe treibt er zur Erfüllung des göttlichen Willens, an welchen sich das Gewissen bedingungslos gebunden fühlt, ohne doch diese Gebundenheit als Zwang zu fühlen; denn es ist nicht eine objective, sondern eine subjective Gebundenheit, die der freien Liebe oder der liebenden Freiheit (3, 19, 4—6). Das ist die libertas Christiana (3, 19, 1 sq.), die in Bezug auf das regimen spirituale kein andres Gesetz als das in animo interiore zu respectiren, aber sich zu hüten hat, ne quod de spirituali libertate ad politicum regimen trahat; während daher in Bezug auf jenes zu wachen ist, ne novi laquei conscientiis injiciantur (4, 10, 1 sq.; 3, 4, 24), so gilt in Bezug auf dieses, politicis quoque legibus obstringi conscientias (3, 19, 15).

Fast könnte es scheinen, als mache Calvin das Gewissen mit Schenkel zum sittlichen und religiösen Centralorgan, wenn er nicht zugleich die Lehre von der Deterioration des Gewissens durch die

Sünde überall hervorhöbe. Dem vorsündlichen Gewissen legt er allerdings mit Recht jene Dignität bei, aber in dem Gewissen unter der Sünde findet er zunächst nur das Postulat und die subjective Möglichkeit der Erlösung, so doch, daß es durch die Wiedergeburt, geweckt und erleuchtet durch das Wort Gottes, wieder das geeignete instrumentum spiritus sancti wird und unter dieser Voraussetzung, seine Wahrhaftigkeit messend und ihrer gewiß werdend an der Uebereinstimmung mit dem Worte Gottes (3, 2, 6. 7. 31; 3, 22, 10), in allen rebus spiritualibus die höchste subjective und individuelle Instanz bildet. (Vgl. 2, 1 u. 2.)

Es ist nicht zufällig, daß in der Reformationszeit das Gewissen überall in der Praxis wie in der Theorie[1]) die ihm gebührende Berücksichtigung laut fordert. Ein höherer, nicht lautbarer und doch allerwärts vernommener Weckeruf hat die Gewissen aus ihrem Schlafe wachgerufen. Es ist selbst eine charakteristische Eigenschaft auch des Gewissens der Völker, daß es sich nur bis zu einem gewissen Grade unterdrücken und mißhandeln läßt; dann bricht es hervor, nicht bei dem und jenem bloß, sondern gleichzeitig in den verschiedensten Kreisen und auf den verschiedensten Gebieten der geistigen Lebensbewegung. Hier stürmisch und darum sich leicht selbst wieder in Gewissenszelotismus verirrend; dort in ruhiger Klarheit und darum mit siegesbewußter Mäßigung sein Ziel unbeirrt verfolgend. Die Reformationszeit giebt uns von beidem Zeugniß. Von jenem theils auf dem politischen Gebiete in den Agitatoren, die in falschem Verständniß der die Zeit erschütternden Gewissensbewegung unsinnige Forderungen stellten; theils auf dem eigentlich religiösen Gebiete in solchen Erscheinungen, wie die eines Theobald Thamerus, welcher das Gewissen mit Gott oder dem heiligen Geiste selbst identificirte, oder die eines Francesco Spiera, der „in hoffnungsloser, aber merkwürdig erleuchteter Seelenqual" am Gewissenswahnsinn dahinsiechte. Von diesem giebt sie Zeugniß in dem mit klarem Bedacht vorwärts gehenden Reformationswerk selbst. Wie sehr die Idee des Gewissens in den Mit-

---

[1]) Wir möchten hier auch an die Schrift des bekannten Rivius, de conscientia libri III. Lips. 1541, erinnern, die wir sonst nirgends erwähnt gefunden haben. Es spiegelt sich in ihr der evangel. Geist, wenn auch in der Hauptsache der scholastische Schematismus beibehalten ist.

telpunkt des damaligen Zeitbewußtseins getreten war, davon mag noch ein anderes Zeugniß den Beweis liefern. Die Dichter sind immer die Repräsentanten und Organe der großen Gedanken, welche eine Zeit bewegen. Wie einst die zürnenden Erinyen und die versöhnten Eumeniden die ganze Tragik der griechischen Dichter beherrschten, so tritt in dem Reformationszeitalter bei dem größten Dichter, den es geboren, mit einem Male das Gewissen, zu christlicher Begriffshöhe erhoben, als dramatisches Motiv auf. Shakespeare, der Meister in der psychologischen Dramatisirung, läßt uns in dem Bilde der schlafwandelnden Lady Macbeth und in dem Monolog des aus dem Traume von ängstenden Gewissensbildern aufgescheuchten Richard III. ahnen, wie tief die Bedeutung des Gewissens dem evangelischen Zeitbewußtsein imprägnirt war.

Freilich ist, wie in vielen Stücken, so auch in diesem die nächstfolgende Zeit unter die Reformationsperiode wieder zurückgesunken. In der rechten Verhältnißsetzung des christlichen Subjectivitätsprincips und des christlichen Objectivitätsprincips lag die Grundwahrheit der Reformation. Werfen wir einen Blick auf die Folgezeit, so erscheint das organische Verhältniß der Gegenseitigkeit bald zu Gunsten des einen, bald zu Gunsten des andern verrückt, und damit zugleich die Dignität des Gewissens bald bei Seite geschoben, bald überschätzt. Das 17. Jahrhundert ist das der lutherischen Orthodoxie; soweit deren Herzschlag reicht, stagnirt in einseitiger Geltendmachung des Objectivitätsprincips die Theorie vom Gewissen. Die großen lutherischen Dogmatiker des orthodoxen Zeitalters haben dem Gewissen so gut wie keine Aufmerksamkeit zugewendet, oder wo sie es thaten, bewegten sie sich in den scholastischen Fesseln des Thomas Aquinas: conscientia pertinet ad intellectum, est syllogismus practicus. Lag doch die Ethik überhaupt brach und da, wo dieselbe im Gegensatz zum Jesuitismus in Gestalt der Casuistik auftrat, interessirte sie meist weniger das Wesen des Gewissens, als das vielbesprochene Thema vom irrenden, wahrscheinlichen und probablen Gewissen. Wir erinnern an die casuistischen Werke von Balduin, Olearius, Osiander u. a. Die beiden Helmstädter Theologen Calixt und sein College Hornejus haben allerdings als die ersten in lutherischen Kreisen, welche die Ethik selbstständig darstellten, auch

den Gewissensbegriff erörtert, aber kaum das Richtige getroffen. Während Hornejus schon dadurch in eine falsche Fährte gerathen ist, daß er das Gewissen nur auf agenda nicht auf acta bezieht, hat zwar Calixt die Theorie vom Gewissen mit den Terminis der conscientia antecedens und subsequens beschenkt, aber bereits in der Bestimmung dessen, was die Gewissensnorm bilden soll, wirft er Alles durcheinander: ex cognitis sive principiis practicis omnium primis, sive conclusionibus hinc deductis, sive legibus positivis formatur per prudentiam dictamen practicum, singularem aliquam actionem his illisque circumstantiis determinatam praecipiens vel prohibens. Hoc ipsum est dictamen intellectus practice practicum, quod conscientia appellatur et actionem antecedit (epit. p. 19).

So ist die evangelische Kirche des 17. Jahrhunderts[1]) der Bedeutung des Gewissens in keiner Weise gerecht geworden; ein Gefühl davon ist durch die Zeit gegangen, und das abenteuerliche Auftreten des Gewissener Matthias Knutzen in Jena ist nur eine krankhafte Demonstration gegen diese Unbill, welche in der fast ausnahmslosen Mißachtung der Naturrechte des Gewissens lag.

In der katholischen Kirche hat unterdessen die jesuitische Moral die Begriffsverwirrung aufs höchste getrieben. Der Begriff vom Gewissen wurde so lange torquirt, bis er sich nicht bloß mit dem Grundsatze des Probabilismus, sondern auch mit den Schoßsünden der Kirche und deren Laxheit in Beurtheilung gewisser sittlicher Vergehen

---

[1]) Die reformirte Kirche, die von Anfang an fruchtbarer an ethischen Schriften gewesen ist, hat zwar das Gewissen in den Kreis ihrer Untersuchungen gezogen, aber auch die, welche es am eingehendsten behandelt haben, wie Danaeus, Amesius, stehen nur auf den Schultern ihrer Zeit, ohne sich zu einer biblisch-psychologischen Neuuntersuchung des Gewissensbegriffs zu erheben. Nur den Engländer Robert Sanderson, der in unfreiwilliger Muße eine Schrift de obligatione conscientiae, London 1660, schrieb, deren wir in keiner der uns vorliegenden Geschichten der Lehre vom Gewissen Erwähnung gethan finden, möchten wir hier ausnehmen. Obwohl wir seiner Definition vom Gewissen („conscientia est facultas, sive habitus intellectus practici, quo mens hominis per discursum rationis applicat lumen, quod sibi inest ad particulares suos actus morales" S. 3) gewichtige Bedenken entgegenzusetzen haben, so müssen wir doch seiner Schrift das Zeugniß geben, daß sie eben so selbstständig als gründlich, von der heiligen Schrift ausgehend durch die Masse des angehäuften Materials sich zu einer eignen festen Ansicht hindurcharbeitet.

vertrug. Wir haben nicht nöthig, die unsaubere einschlägige Litteratur bis hinauf zu der berüchtigten medulla von Busenbaum hier zu verzeichnen. Die katholische Kirche verwahrt sich gegen eine Identificirung ihrer Moral mit dieser schmutzigen jesuitischen; nichtsdestoweniger lesen wir hinter der summa casuum des Sanchez, der sich vorzugsweise gern mit unsaubern Fragen beschäftigt, das naive Urtheil des bischöflichen Censors: „summa voluptate perlegi.“

Objectivität war der Geist des 17. Jahrhunderts, Subjectivität ist der des 18. Jahrhunderts. Aber dieser Subjectivismus ist ein wesentlich anderer auf dem speciell kirchlich-religiösen Gebiete, und ein anderer auf dem allgemeinen Culturgebiete. Demgemäß ist auch die Stellung des Gewissens innerhalb dieses Subjectivismus eine verschiedene. Bei den Einen wird es den objectiven und positiven Normen der Kirche oder des Staates gegenüber zur höchsten subjectiven und individuellen Instanz erhoben, (so doch, daß in der Annahme der Allgemeingültigkeit der Gewissensnormen ein gewisses Gegengewicht gegen die subjective Willkühr gegeben war), bei den Andern erscheint auch dieser Standpunkt als ein überwundener und das Gewissen muß, directer oder indirecter für eine menschliche Fiction erklärt, einem empirischen Verstandes- oder Gefühls-Moralismus den Platz räumen. Dort waren noch die Bedingungen für eine ernste sittliche Gewissenhaftigkeit gegeben, hier galt Gewissenhaftigkeit oft für geistige Beschränktheit.

Den Wendepunkt vom Objectivismus zum Subjectivismus auf kirchlich-religiösem Gebiete bezeichnet Spener. Sein praktisches Christenthum war nicht auf objective Normen, sondern auf die subjective Norm des erweckten und wiedergebornen Gewissens gestellt, aber ohne das nothwendige Correlat der heiligen Schrift. Bei Spener persönlich zeigten sich noch nicht die Gefahren dieses Subjectivismus. Sein Pietismus wurzelte im Grunde doch im Bibelstudium, und hatte darin unbewußt seinen Regulator und seine Schranken. Anders mußte dieser Pietismus schon bei seinen nächsten Nachfolgern auftreten, wo dieses Gegengewicht grundsätzlich wie alle biblische Wissenschaft verschmäht wurde. Hatte Speners christliches Gewissen der leichtfertigen Theorie vom Erlaubten strenge Grenzen gezogen, so hat der nachfolgende Pietismus durch seinen

Uebergang in asketischen Rigorismus sich „ein Gewissen gemacht", das mit der evangelischen Freiheit unvereinbar war.

Buddeus repräsentirt die Vermittelung des Pietismus mit der christlichen Wissenschaft; die Lehre vom Gewissen unterwirft er einer eingehenden Untersuchung, aber er kommt zu einem Resultate, welches das Gewissen aus der Sphäre der unmittelbaren Gewißheit herausrückt und es wesentlich zu einer logischen Argumentation auf Grund wandelbarer Prämissen macht.

Mosheim geht auf die Schrift und somit bestimmter auf das christliche Objectivitätsprincip zurück, erklärt sich gegen die Ansicht seiner Zeit, welche das Gewissen wesentlich zu einer Thätigkeit des Verstandes mache, und versetzt es vielmehr in die Sphäre des Willens. Es ist ihm „der Wille oder ein Vorsatz des Willens über unser Verhalten und Leben zu urtheilen, ob es gut oder böse, sträflich oder unsträflich sei." (Sittenlehre III. S. 230.) Der Maßstab für diese Prüfung ist ihm das Gesetz, oder vielmehr die jedesmalige Erkenntniß und Wissenschaft vom Gesetz. (S. 220). Hier liegt der schwächste Punkt seiner Theorie vom Gewissen; denn, obwohl er dadurch zu der sehr richtigen Unterscheidung des Gewissens im Allgemeinen und des Gewissens der Wiedergebornen, des blinden und des erleuchteten Gewissens (S. 237 f.) gelangt, und das gute und böse Gewissen in die rechte Verbindung mit der Versöhnungslehre bringt, — so fehlt doch den Funktionen seines Gewissens die einheitliche Basis und damit dem Gewissen selbst der Nachweis seiner substantiellen Wesenheit.

Was Mosheim nur als eine natürliche Eigenschaft darstellt, deren Actualität im Menschen eine sehr zweifelhafte ist, das erhob Crusius (Moraltheol. I. §. 41. 42) bereits zu einem Grundtriebe, vermöge dessen dem Menschen der Hang, ein göttliches Gesetz zu erkennen und demselben gemäß zu leben, anerschaffen sei. Das Gewissen selbst, sagt er, ist der Erkenntnißgrund, das Gesetz Gottes und die Tugend a posteriori zu erweisen.

Wir finden in allen diesen Erklärungsversuchen nichts von dem, was doch das Gewissen schon seinem Namen nach sein muß, nichts von einem wissenden Gewissen; und so konnte auch das Andere nicht zur Darstellung kommen, daß in der Art und in dem Objecte

des Wissens die Bedingungen für die Functionen und Erscheinungsformen des Gewissens liegen, wodurch allein der Spaltung des Gewissens in synteresis und conscientia vorgebeugt und seine Selbstständigkeit, wie einheitliche Wesenheit gewahrt wird.

Unterdessen erfuhr aber das Gewissen eine wesentlich ungünstigere Behandlung in den Kreisen, welche unter der Firma „des philosophischen Jahrhunderts“ erst Gott und dann auch das Gewissen aus der Welt hinausdisputirten. Die Bewegung ging bekanntlich von England aus. Der englische Deismus, der noch bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts zurückreicht, war empirischer Verstandes- oder Gefühls-Moralismus.

Hobbes machte den Begriff von gut und bös zur Sache individueller Ansicht, Empfindung und Erfahrung; der Gefahr, welche in dieser Elastizität des Sittengesetzes liege, habe der Staat, als Repräsentant einer Gewissensgesammtheit, durch seine positive Gesetzgebung vorzubeugen. Locke leugnete, daß es ein angebornes ursprüngliches Gewissen gebe. Shaftesbury urtheilt zwar im Allgemeinen maßvoller, aber er kennt doch auch nur ein unbestimmtes instinctives Gefühl für das Rechte, ohne daß dieses in sich selbst die Bürgschaft objectiver Wahrheit trägt. Hume erklärt das Sittliche weder für die Sache eines besondern sittlichen Vermögens, noch des erkennenden Verstandes, sondern des Gefühls; da dieses empirisch sich als ein sehr verschiedenes erweise, so sei es falsch, allgemeingültige Grundsätze aufstellen zu wollen. Hutcheson behauptet einen angebornen Moralitätssinn, in der Weise, wie es einen angebornen Schönheitssinn gebe, der sich selbst Gesetz ist.

Während der englische Deismus in seinen bessern Vertretern noch immer mit einem gewissen Maße von sittlichem Ernste gepaart war, schlug der französische Deismus in Zuchtlosigkeit und Frivolität um. Wurde das Gewissen dort noch einer philosophischen Zurückweisung gewürdigt, so schritt der französische Deismus mit der Leichtfertigkeit der Salon-Conversation über die Leiche des Gewissens hinweg. Das Gewissen hat nur Platz, wo man unter irgend welcher Form noch ein göttliches Wesen annimmt; der atheistische Materialismus Frankreichs, der den Glauben an einen Gott als ein

endlich zu verdrängendes Vorurtheil persifflirte, mußte vor allem auch dem Gewissen seinen Abschied geben. Das Gewissen wich vor dem Esprit. Rousseau redet noch von einem natürlichen Gewissen, aber sein „Naturzug des Herzens zur Tugend" ist kein Gewissen; lehrt ihn doch auch erst die Vernunft, auf die Stimme des Gewissens zu hören. Voltaire macht das Wohl der Gesellschaft zum einzigen Maßstab des Guten und Bösen, der daher je nach Bedürfniß variirt. De la Mettrie spricht dem Menschen sogar ein ihm eigenthümliches moralisches Bewußtsein ab. Reue ist Thorheit; das Naturgesetz der Moral besteht darin, seinen Neigungen zu folgen. Als endlich das système de la nature par Mirabaud unserer modernen Naturwissenschaft die Entdeckung vorwegnahm, daß alles Denken und Wollen des Menschen nur auf Affectionen des Gehirns zurückzuführen sei, ward die Gewissensregung nur zum Symptom eines krankhaften Gehirnaffects; die Diätetik oder die Gesundheitslehre bot das Recept zur Herstellung eines guten Gewissens.

Der deutsche Volksgeist hatte noch genug natives Gefühl für Sitte und Anstand, um es nur denen, die an den Höfen französisch sprachen, zu überlassen, die schlüpfrige Litteratur der Encyclopädisten mit Delice einzuschlürfen. Die deutsche Philosophie ist ihre eigenen Bahnen in ernster Geistesarbeit gewandelt. Ihre Väter sind Cartesius, Spinoza, Leibnitz. Der Grundsatz, den sie alle drei theilen, daß die Klarheit der Maßstab der Wahrheit sei, entscheidet über ihre Stellung zum Gewissen. Spinoza erklärte geradezu die Gewissensbisse für eine Selbsttäuschung, die Reue für unvernünftig. Leibnitz bestimmt das Sittliche nach Vernunftgründen, die ihrerseits nichts weiter als die in den Menschen von Anfang an gelegten Willensdispositionen seien. Mit Wolff gewinnt die deutsche Philosophie zuerst auch Einfluß auf die Theologie, speciell auf die theologische Moral. Seine Tendenz, die sittlichen Lebensformen in Verstandesbestimmungen umzusetzen und den Verstand selbst zum letzten sittlichen Impuls zu machen, ward bei seinen Nachfolgern, den Popularphilosophen, dahin popularisirt, daß die Instanz für die Wahrheit, auch für die sittliche, in dem gesunden Menschenverstande, d.h. in dem angebornen Sinne für das Wahre gesetzt wurde. Die „Aufklärungsperiode" hat sich von ihren Zeugern auch

dies angeeignet, daß sie die Selbstständigkeit der conscientia an die ratio aufopferte.

Mit Kant tritt ein Wendepunkt ein, der für die Lehre vom Gewissen auch innerhalb der Theologie eine neue Epoche bezeichnet. Der kategorische Imperativ: handle als allgemeines, als Vernunftwesen, enthält den Schlüssel für seinen Begriff vom Gewissen. Das Gewissen ist ihm „die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft," deren Substrat eben der kategorische Imperativ ist (vgl. Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft. X. S. 225) d. h. „das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Casus, die unter dem Gesetz stehen (denn das thut die Vernunft, sofern sie subjectiv praktisch ist), sondern hier richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit unternommen habe, und stellt den Menschen wider oder für sich selbst zum Zeugen auf, daß dieses geschehen oder nicht geschehen sei." An einer andern Stelle (vgl. Tugendlehre IX. S. 248) bezeichnet er das Gewissen als „die in jedem Falle eines Gesetzes dem Menschen seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft"; oder an einer noch andern Stelle (vgl. Tugendlehre IX. S. 293) „als das Bewußtsein eines innern Gerichtshofes im Menschen." Aus dieser unstetigen Fassung des Gewissensbegriffs geht schon zur Genüge hervor, daß Kant den reinen und vollen Begriff des Gewissens nicht erreicht hat. Sein Verdienst und der Fortschritt, den er repräsentirt, ist, daß er dem wandelbaren „moralischen Gefühlssinn" durch den „ethischen Faktor" des Gewissens ein Ende gemacht hat. Im Uebrigen schmälert er den Begriff des Gewissens nicht blos dadurch, daß er eine religiöse Bedeutung desselben nur insoweit kennt, als sie in der „Vorstellung des Sittengesetzes als des Willens Gottes" zum Ausdruck kommt; sondern auch dadurch, daß das sittliche Selbsturtheil des Menschen sich in folgender Weise vollzieht: der praktische Verstand (nicht das Gewissen), welcher durch die praktische Erkenntniß in den allmählichen Besitz von Gesetzen und Regeln gekommen ist, bietet dieselben als Maßstab zur Beurtheilung eines Casus dar; die Urtheilskraft stellt den Casus als einen solchen hin, der unter das Gesetz gehört; die praktische Vernunft entscheidet durch ihren Schluß oder ihre Sentenz über die rechtliche Beschaffenheit der That,

losſprechend oder verdammend. Das Gewiſſen als innerer Gerichtshof iſt nun nur das Selbſtgericht der Vernunft, „ob ſie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutſamkeit unternommen habe.“ Ein einzelnes Moment im Gewiſſen wird alſo von Kant willkührlich und ſchriftwidrig und gegen allen Sprachgebrauch als das Gewiſſen überhaupt erklärt.

Jene Auseinanderreißung des religiöſen und ethiſchen Momentes ſowie dieſe Beſchränkung des Gewiſſensbegriffs iſt auch das Charakteriſticum der Kantianer unter den Theologen und wir gewahren das wenig erbauliche Schauſpiel, daß ſich in den verſchiedenen Beſtimmungen des Gewiſſensbegriffs mehr das rationaliſtiſche Bedürfniß, als das Streben nach Schriftgemäßheit breit macht. Fichte's bis zu den letzten Conſequenzen durchgeführter Subjectivismus vermochte dem wahren Begriffe vom Gewiſſen nicht näher zu kommen, wie ſehr er auch ſeine praktiſche Bedeutung überſpannt. Auch nach Fichte hat das Gewiſſen keinen ſelbſtſtändigen Inhalt, ſondern es erhält denſelben in jedem einzelnen Falle durch die Vermittelung eines Denkactes. Das Gewiſſen iſt nur diejenige Stimme, welche in Form des unmittelbaren Bewußtſeins ihre Zuſtimmung oder Nichtzuſtimmung zu dem Reſultate des Denkactes giebt, ſo zwar, daß wir durch dies Urtheil uns auch unmittelbar daran gebunden wiſſen. Denn als unmittelbares Bewußtſein iſt es das Bewußtſein unſres reinen urſprünglichen Ichs, über welches hinaus kein anderes Bewußtſein geht und welches, ſelbſt Richter, keinen andern Richter über ſich anerkennt. Es fordert, daß Alles in Harmonie mit ihm trete, daß alſo alles an ihm geprüft und nach ihm berichtigt werde. Das iſt der ſittliche Trieb, ohne unmittelbares inhaltliches Wiſſen. Die Befriedigung dieſes Triebes bereitet in demſelben Augenblicke das Gefühl der Gewißheit, und das iſt's, was wir Gewiſſen nennen. Wenn ſo Fichte nicht darüber hinauskommt, „in dem Gewiſſen nur das unmittelbare Bewußtſein unſerer beſtimmten Pflicht“ (Syſtem der Sittenlehre. Bd. IV. S. 173) zu erkennen, aber damit auch den radicalen Abſolutismus des Einzelgewiſſens zu proclamiren, ſo hat Hegel dieſen ſubjectiven Standpunkt zwar wieder auf objective Grundlagen zurückgeführt, aber doch nur inſofern, als er die Autorität des Geſammtgewiſſens, wie es in der höchſten ſittlichen Gemeinſchaftsform des

Staates zur Erscheinung kommt, an die Stelle der Autarkie des Einzelgewissens gesetzt hat. Dazu kommt, daß seine Unterscheidung eines dreifachen Gewissens nach den drei Stufen der Moralität, der Sittlichkeit und Religiösität völlig außerhalb unserer theologischen Anschauungsmöglichkeit liegt. Das formelle Gewissen auf der Stufe der Moralität „weiß sich selbst als das Denken, und daß dieses mein Denken das allein für mich verpflichtende ist". Aber so trage es nothwendig den Charakter der einseitigen irrthumsfähigen Subjectivität. Das Gewissen als formelles sei die unendliche Gewißheit seiner selbst, aber damit noch nicht das wahrhafte, das allgemeingültige; „das Gewissen als wahrhaftes ist die Bestimmung seiner selbst, das zu wollen, was an und für sich das Gute und die Pflicht ist." „Das Gewissen ist als formelle Subjectivität schlechthin dies, auf dem Sprunge zu sein, ins Böse umzuschlagen; an der für sich seienden, für sich wissenden und beschließenden Gewißheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel." Das wahrhafte Gewissen ist erst vorhanden auf der Stufe der Sittlichkeit; diese ist repräsentirt in der Familie der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staat; letzterer (von dem die Familie und die bürgerliche Gesellschaft bloße Momente sind) als der objective sittliche Geist selbst, als die Wirklichkeit des substantiellen sittlichen Willens. Erst in der Sphäre dieses objectiven sittlichen Geistes, als Aufhebung der Einseitigkeiten und Irrthümlichkeiten der Subjectivität, giebt es ein wahrhaftes Gewissen. Sokrates, als Vertreter des formellen Gewissens, verdiente sein Schicksal; er verletzte, indem er sich in Gegensatz zu der allgemeinen Sittlichkeit stellte, das wahrhafte Gewissen, welches der Staat oder seine Richter repräsentirten. Aber auch das wahrhafte Gewissen ist das höchste noch nicht. Es muß erhoben werden in die Sphäre des absoluten Geistes selbst. Das ist das religiöse Gewissen, da wo der absolute Geist, nach Vollendung seines Weges zu sich hin, nach seiner Vor-Ausbildung als subjectiven oder als objectiven Geistes, zu sich selbst zurückgekehrt. (Vgl. Rechtsphilosophie Bd. VIII. S. 184 f.)

Die Vertreter der Hegelschen Schule unter den Theologen haben hier eingesetzt; Marheinecke definirt das Gewissen schulgerecht als „das Sich-Selbst-Wissen des absoluten Geistes."

Man kann sagen, daß diese pantheistische Fassung des Gewissensbegriffs trotz ihrer dialektischen Höhe sich nicht zu weit von dem Gewissensbegriff entfernte, mit welchem sich das damalige Zeitbewußtsein im Allgemeinen trug. In Göthe's Worten:

„Ganz leise spricht ein Gott in unsrer Brust,
Ganz leise, ganz vernehmlich, zeigt uns an,
Was zu ergreifen ist und was zu fliehen."

dürften wir jedenfalls das moralische Bekenntniß der großen Mehrzahl seiner Zeitgenossen wieder zu erkennen haben. Aber zu diesem „Gott in unsrer Brust" vermochte man sich, eben wegen seiner pantheistischen Fassung, nicht in ein religiöses, sondern nur in ein ethisches Verhältniß zu setzen. Ein andrer Theil der Zeitgenossen verrieth große Neigung, mit Herbart die Ethik unter die Aesthetik zu subsumiren und so das Gewissen zu einer Art ethischen Geschmacksinnes zu machen. Aus dieser Zerflossenheit der Begriffsbestimmung hat auch der Mann das Gewissen nicht erlöst, welcher dem moralisirenden Geschlechte zuerst wieder die Fundamente der Religion ins Gedächtniß rief. Trennte Kant das Sittliche vom Religiösen, so trennte Schleiermacher das Religiöse vom Sittlichen. Aus dieser Verkennung des Urzusammenhangs des Sittlichen und Religiösen resultirte nothwendig, wie bei jenem, ein unvollkommener Gewissensbegriff. Ob wir auch nicht mit Auberlen a. a. O. S. 55 sagen wollen, die Ethik Schleiermacher's sei „eine Ethik ohne Gott und Gewissen," so steht doch fest, daß, wenn er (Dialektik S. 156) „das Sein des Gewissens in uns als ein Sein Gottes" erklärt, er an einen pantheistischen Gottesbegriff anstreift. Er will sagen: Gott ist im Gewissen als transscendentaler Grund des Wollens in uns. Das Gewissen weist nothwendig „auf eine göttliche Ursächlichkeit hin, als die Stimme Gottes im Gemüthe, als eine ursprüngliche Offenbarung Gottes. Dennoch ist das Gewissen nicht dasselbe mit der Erscheinung des Gottesbewußtseins im Menschen überhaupt, wie sie die ursprüngliche Vollkommenheit seiner Natur constituirt; denn ohne die Ungleichmäßigkeit in dem Erscheinen desselben als Verstand und dem Hervortreten desselben als Willen, und zwar ohne diese Ungleichmäßigkeit verbunden mit der Richtung auf die Gleichmäßigkeit, würde es kein Gewissen geben; ebenso wie ohne Gewissen alle Thatsachen,

die aus dieser Ungleichmäßigkeit hervorgehen, uns nicht würden Sünde sein. Die göttliche Ursächlichkeit, durch welche das Gewissen gesetzt ist, gehört also ganz in das Gebiet des Gegensatzes, in welchem wir uns jetzt befinden, und ist ebenso gewiß die göttliche Ursächlichkeit, durch welche die Sünde gesetzt ist, weil uns nur durch das Gewissen ein gegebener Zustand, und zwar nur als unsre eigne That zur Sünde wird." „Das Gewissen ist nur mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit gesetzt." „Könnten wir uns jemals den Willen vollkommen dem Gottesbewußtsein geeinigt denken, so daß Nichts angestrebt würde, was nicht aus diesem hervorginge; dann würde das Gewissen in seiner wahren Eigenthümlichkeit aufhören." Das Gewissen steht also in einem correlaten Verhältniß zur Sünde. „Das Gesammtleben ist der eigentliche Ort des Gewissens." „Das bloß in jedem Einzelnen für sich erscheinende würde ein zu veränderliches sein, als daß nicht dadurch die Sittlichkeit des Urtheils sowohl als des Zurückführens auf die göttliche Ursächlichkeit sollte gefährdet werden. Das Gewissen aber, wie es in einem Gesammtleben als dasselbe in allen und für alle auftritt, ist das Gesetz, das sittliche zunächst, von welchem aber das bürgerliche jedesmal ein Ausfluß ist." (Christl. Glaubenslehre S. 460 f.)

War in Kant und Schleiermacher die sittliche und die religiöse Seite vom Gewissen zunächst nur in einseitiger Trennung zur Darstellung gekommen, so lag doch in dem markirten Hervortreten dieser Einseitigkeit der Hinweis, wie der wahre Gewissensbegriff allein in der Verbindung des ethischen und religiösen Momentes zu finden sei. Die neuere Theologie erkannte dies fast einmüthig und konnte die Aufgabe, nach diesem wahren Gewissensbegriff zu suchen, um so weniger von sich weisen, als die Bedeutsamkeit des Gewissensbegriffs in Anlaß praktischer kirchen-politischer Gewissensfragen immermehr in das allgemeine Bewußtsein der Zeit trat und es nothwendig war, der modernen Verabsolutirung und Vergöttlichung des Menschengeistes das Gewissen als das Urzeugniß seiner Bedingtheit und Creatürlichkeit gegenüberzustellen. [1]) Es ist das Verdienst Martensen's in seiner Schrift „die Autonomie des menschlichen Selbstbewußtseins"

---

[1]) Vgl. Auberlen a. a. O. S. 58.

(a. d. latein. Kiel 1844) diese Aufgabe klar erkannt und ausgesprochen zu haben. Wir werden auf seine in dieser Schrift niedergelegten tiefen Gedanken über das Gewissen in unserer eigenen Darstellung mehrfach zurückzukommen haben und begnügen uns daher, an dieser Stelle nur die Bedeutung dieser Schrift für den geschichtlichen Entwickelungsgang der Lehre vom Gewissen anzudeuten, wie wir denn von hier an, wo wir in die Litteratur der Gegenwart eintreten, uns überhaupt das sachliche Eingehen für unsre systematische Darstellung vorbehalten müssen und nur die Entwickelungsphasen der Lehre vom Gewissen zu skizziren gedenken.

Gleichzeitig wies Beck (Einleitung in's System der christl. Lehre 1838, und Umriß der bibl. Seelenlehre 1843) darauf hin, daß der Gewissensbegriff aus den biblischen Grundanschauungen zu gewinnen und zu bestimmen sei, und fand, daß das Gewissen „der geistige Mittelpunkt sei, welchem der Glaube ursprünglich und wesentlich inne hafte, (1 Tim. 3, 9, vgl. 1, 19), der Centralpunkt aller unserm Geiste noch eigenthümlichen, unmittelbar göttlichen Lebensbestimmung, Ursinn und Urtrieb der Wahrheit, was das bloße Bewußtsein oder Gefühl nicht ist; beides bis auf einen gewissen Grad haben auch die Thiere, Gewissen nicht spurweise."

Harleß dringt schon in der 1. Auflage seiner christl. Ethik (1842) auf Klarstellung des Gewissensbegriffes besonders nach seiner religiösen Seite hin, und hat in der neuesten (6.) Auflage (1864) auch bewiesen, daß sein Begriff vom Gewissen, bei dessen Bestimmung er nicht das Mannichfaltige der Erscheinungsform, sondern den in der Mannichfaltigkeit sich gleichbleibenden Inhalt der Wirkung des Gewissens mit Recht als das ins Auge zu Fassende bezeichnet (S. 63), in der That nicht an der Unfaßbarkeit leidet, die ihm noch Delitzsch (System der bibl. Psychologie S. 136) vorwirft. Delitzsch hat seinerseits das Verdienst — besonders dem „Schriftbeweis" (2. Aufl. I. S. 572) v. Hofmann's gegenüber, welcher das Gewissen als einen unmittelbaren Verkehr des Geistes Gottes mit dem unerneuerten Menschen faßt, — die biblisch-psychologische Basis für die Gewinnung des Gewissensbegriffes klargelegt zu haben, auf welcher v. Zezschwitz (Profangräcität und biblischer Sprachgeist. 1859. S. 52 f. 75 f.) weit tragende neue Blicke thut und Weber (die Lehre vom Gewissen,

in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1860. 2 H.) fortbaut; während Güder, dieselbe Nothwendigkeit einer schriftgemäßen Bestimmung des Gewissensbegriffs erkennend, in einer ebenso gründlichen als selbstständigen exegetischen Untersuchung („die Lehre vom Gewissen nach der Schrift" in d. Stud. u. Krit. 1857. 2 H. S. 245—296) mehr die Erscheinungsformen, als das Wesen des Gewissens ins biblische Licht gestellt hat.

Gegenüber diesen biblisch-theologischen Bestrebungen suchte Rothe (in seiner theologischen Ethik 1845. I. S. 563 f.) den wahren Begriff vom Gewissen auf dem Wege der speculativen Theologie zu gewinnen, und gelangte zu dem Resultate, daß es der religiöse Trieb, die Thätigkeit Gottes im Menschen in ihrer passiven Form sei. Wir werden unten Gelegenheit haben, uns mit dieser Rothe-schen Definition auseinander zu setzen und erwähnen hier nur, daß sie die Brücke zu Schenkel's Ueberspannung der Dignität des Gewissens ward, obwohl in der Rothe'schen Definition nach einer andern Seite hin eine Verengung des Gewissensbegriffs liegt. In Schenkel's Gewissenstheologie erscheint das Gewissen geradezu „als religiöses und sittliches Centralorgan des menschlichen Geistes" (christl. Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt 1858. I. S. 135 f.)[1] Wir begreifen es, daß in einem Manne wie Schenkel, in dessen, wie wir gern glauben, für die Wahrheit glühender Brust die Funken der Wahrheit, welche in dem Zeitgeiste liegen, leichter zünden, als bei weniger feurigen Naturen, — wir begreifen es, daß in seiner theologischen Anschauung das Gewissen zu einer solchen Dignität emporsteigen konnte und wollen auch die Verdienste nicht verkennen, die er sich damit erworben hat, daß er für die Folgezeit dem Gewissensfaktor die ihm gebührende Beachtung in allen ethischen und dogmatischen Systemen gesichert hat; aber wir begreifen auch, wie dieses verhängnißvolle Schießen über das Ziel hinaus allerwärts Gegner in das Feld rufen mußte, die in seiner Gewissenstheologie, zumal im Hinblick auf die gleichzeitig in der französisch-schweizerischen Kirche auftretende Gewissenstheologie eines

[1]) Vgl. auch den Artikel „Gewissen" von Schenkel in Herzog's Realencyklopädie, in welchem bereits die Grundlinien zu seiner Lehre vom Gewissen liegen, obwohl in vielen Beziehungen mehr Maß gehalten ist.

Scherer und Colani, alle Gefahren einer schon einmal überwundenen Periode des Subjectivismus wieder auftauchen sahen, nur mit dem Unterschiede, daß er das Kleid der ratio mit dem der conscientia vertauscht habe. Und wir müssen sagen, daß das, was gerade auf diesem Gebiete gegen Schenkel in neuester Zeit geschrieben worden ist, ebenso polemisch-maßvoll, als für die Entwicklung der wahren Lehre vom Gewissen förderlich gewesen ist. Man ist durch Schenkel's Ueberspannung des Gewissensbegriffs immer mehr dahin gedrängt worden, sich einfach auf den biblisch-psychologischen Grund zu stellen, und wir meinen, daß man damit den richtigen Standpunkt gewonnen hat, von wo aus alle theoretischen und praktischen Fragen in Betreff des Gewissens zu diskutiren sind. Während Passavant in seiner geistvollen „weitumschauenden" Betrachtung (das Gewissen, 2. Aufl. 1857) und Schlottmann in einem gediegenen, mehr kritisch-philosophisch gehaltenen Aufsatze, „über den Begriff des Gewissens" (in der deutschen Zeitschrift 1859 Nr. 13—15) der Schenkel'schen Bewegung noch fern stehen, hat Kähler seinen durch Klarheit und nüchternes Urtheil sich auszeichnenden Vortrag[1]) in der Wupperthaler Pastoralconferenz (d. 14. Aug. 1863) wesentlich gegen Schenkels Gewissenstheologie gerichtet, und der selige Auberlen widmet in seiner hinterlassenen Schrift „die göttliche Offenbarung" (2. Bd. Basel 1864) nicht bloß dem Kapitel vom Gewissen überhaupt eine tiefgehende psychologische Erörterung, sondern neben den übrigen subjectivistischen Gewissenstheorien besonders auch der Schenkel'schen eine ebenso leidenschaftslose, als geistvolle und durchschlagende Kritik. Weniger leidenschaftslos, aber meist den Nagel auf den Kopf treffend, sind die drei Artikel Vilmars „über die Lehre vom Gewissen" (in den pastoral-theologischen Blättern 1863. 10.—12. Heft) geschrieben. Rechnen wir noch die große Zahl kleinerer Aufsätze hinzu, welche in den verschiedensten kirchlichen, philosophischen und politischen Blättern dasselbe Thema vom Gewissen behandeln, und beachten wir, welch' reiche Litteratur in Bezug auf die praktischen Gewissensfragen sich nur seit Vinet's essai sur la conscience et

---

[1]) Die schriftgemäße Lehre vom Gewissen in ihrer Bedeutung für das christliche Lehren und Leben besonders unsrer Tage. Halle 1864.

sur la liberté religieuse[1]) und Baumgarten-Crusius's Stimme aus der evangelischen Kirche „über Gewissensfreiheit, Lehrfreiheit rc." (Berlin 1830), bis herab zu den Verhandlungen des „ersten deutschen Protestantentags" (1865) und Petersen's Schrift über „die protestantische Lehrfreiheit und ihre Grenzen" (Frankfurt 1865), angesammelt hat, — so werden wir sagen müssen: unsre Zeit wird, wenn irgend eine, von der Gewissensfrage bewegt, und es scheint ihr der geschichtliche Beruf gegeben zu sein, diese Frage, wenn auch kaum zum Austrag, so doch bis zu demjenigen Abschluß zu bringen, welcher die Voraussetzung für eine ruhige geschichtliche Fortentwickelung ist.

---

[1]) Der vollständige Titel, welcher auch die Veranlassung der Schrift angiebt, lautet: essai sur la conscience et sur la liberté religieuse ou examen du rapport presenté an grand Conseil du Canton de Vaud, par le Conseil d'Etat, le 30 Mai 1829 par A. Vinet, Paris et Genève 1829.

II.

Systematische Darstellung der Lehre vom Gewissen.

---

§. 7.

Das Wesen des Gewissens.

Es ist bei der Bestimmung des Wesens des Gewissens von der größten Bedeutung, daß wir zunächst das Object, dessen Wesen wir erklären wollen, scharf präcisiren. Ein Blick auf unsre geschichtliche Einleitung wird lehren, daß man zu einer so großen Verschiedenheit in der Bestimmung des Wesens des Gewissens nicht hätte gelangen können, wenn man nicht häufig die Erscheinungsformen des Gewissens mit seinem Wesen verwechselt hätte. Harleß (christl. Ethik S. 63) sagt sehr richtig: „was das Wesen des Gewissens sei, ist nicht nach der Form zu bemessen, in welcher es im Reflex unseres Selbstbewußtseins erscheinet und in gewissen selbstbewußten Regungen unsers Geistes sich äußert. Denn die im Reflex unsers Selbstbewußtseins erscheinende und sich äußernde Macht des Gewissens ist von Umständen abhängig, welche so nicht in dem Wesen des Gewissens an sich, sondern in der Zuständlichkeit des Menschen liegen. Nicht die manchfaltige Aeußerungsweise, sondern ein in der Manchfaltigkeit sich gleichbleibender Inhalt der Wirkung des Gewissens kommt hier in Betracht und führt uns zur Erkenntniß seiner eigentlichen Wesenheit." Man darf nicht bei einzelnen Erscheinungen, Aeußerungen und Wirkungen des Gewissens stehen bleiben, wenn man, was Gewissen sei, wirklich verstehen will. Es gilt, der Wurzel von dem Allen auf die Spur zu kommen, jenes sich Gleichbleibende kennen zu lernen, welches allen verschiedenen Erscheinungsformen des Gewissens zu Grunde

liegt, und es zugleich als Causalität für diese mannichfaltigen Erscheinungsformen zu begreifen. Das Wesen des Gewissens ist das, was Quell, Grund und Bedingung der Gewissenserscheinungen zu gleicher Zeit ist, oder dasjenige im Menschen, was die Gewissenserscheinungen sämmtlich der Möglichkeit nach schon in sich schließt, und unter bestimmten Zuständen und Bedingungen mit Nothwendigkeit aus sich hervortreibt, und zwar gerade so hervortreibt, wie sie erscheinen. So kann das Wesen des Gewissens nur gefunden werden durch einen Rückschluß aus seinen *empirischen* Erscheinungsformen, und zwar aus der *Gesammtheit* derselben. Fassen wir eine bloß theilweise Empirie ins Auge, so ist wenigstens die Möglichkeit vorhanden, daß uns zur Wesensbestimmung des Gewissens noch einzelne constitutive Momente fehlen, und wir also zu einer nur halbwahren, d. h. falschen Wesensbestimmung gelangen. Den Beleg dazu geben uns überreiche Beispiele, die wir in der geschichtlichen Einleitung kennen gelernt haben.

Würde hiernach die *empirische Psychologie* als die eigentliche Führerin zur Erkenntniß des wahren Wesens des Gewissens anzusehen sein, so nöthigt uns doch ein anderer Umstand, den Standpunkt, den wir bei der Untersuchung des Wesens des Gewissens einzunehmen haben, noch weiter zu modificiren.

Die eigne Empirie vom Gewissen erweist sich sofort als eine unzureichende, wenn wir bedenken, daß wir eine unmittelbare Kenntniß von dem Gewissen nur insoweit haben, als wir darunter das Gewissen nach der Sünde und unter der Gnade verstehen. Die ganze Empirie von den Gewissenserscheinungen in dem Zustande des unsündigen Menschen ist uns verschlossen. Wer daher das Gewissen nur auf Grund seiner eignen Empirie erklären will, muß nothwendig zu einem einseitigen Gewissensbegriff gelangen, entweder zu einem solchen, der nur von dem Gewissen *nach* der Sünde, aber nicht auch *vor* der Sünde gilt, oder zu einem solchen, der den deteriorirenden Einfluß der Sünde auf den Gewissenszustand gänzlich ignorirt. Darin liegt der Grund von der Unzureichenheit der meisten philosophischen Definitionen des Gewissens. Für uns aber ergiebt sich daraus die weitere Nöthigung, die *Offenbarung* sowohl als Ergänzung, wie als Norm, resp. Correctiv für die empirische Psychologie eintreten zu

lassen. Denn wir haben uns immer dessen bewußt zu bleiben, daß unsre Aufgabe nicht eine philosophische, sondern eine theologische ist, die daher in ihrem Ausgangspunkte wie in ihrem Verlaufe an der heiligen Schrift ihre Norm und Regel hat.

Fragen wir also nach diesen Vorbemerkungen: was ist das Gewissen?

Die etymologische Erklärung des Wortes vermag uns nur wenig Aufschluß zu geben; das Wort hat in jeder Sprache, wie die meisten wissenschaftlichen Termini, seine eigne Geschichte gehabt.

Das griechische Wort dafür ist *συνειδὸς*, späterhin auch *συνείδησις*, welches letztere constant im N. T. gebraucht wird. Wir haben über diesen Sprachgebrauch schon oben S. 15 das Nöthige beigebracht. *συνειδέναι* heißt mit wissen; und zwar ist der Bezug der Mitwissenschaft ein doppelter: entweder heißt *συνειδέναι τι τινί* etwas mit jemandem zusammen wissen, oder etwas von ihm wissen, mittels des Zusammenseins mit ihm, als Augen- oder Ohrenzeuge (Xenoph. memorab. 2, 7); *τὸ συνειδὸς* bezeichnet in Folge dessen die Zeugeneigenschaft, oder im Allgemeinen die genaue Kenntniß. Reflexiv erhält nun *συνειδέναι τι ἑαυτῷ* die Bedeutung: etwas in Bezug auf sich selbst in Folge seines Beisichselbstseins, gewissermaßen als sein eigner Augen- und Ohrenzeuge wissen, also sich einer Sache bewußt sein; und *τὸ συνειδὸς* ist das Bewußtsein. Aber auch in dieser reflexiven Bedeutung ist die Eigenschaft des zeugenmäßigen Wissens festzuhalten, und eben darin lag die Möglichkeit, es speciell in dem Sinne von Gewissen zu gebrauchen, jedoch zunächst so, daß es noch des nähern bestimmenden Objectes bedurfte, um diesen specifisch ethischen Begriff auszudrücken. Auf dieser Stufe der Entwickelung tritt auch der Gebrauch des Wortes *συνείδησις* in völlig identischer Bedeutung mit *συνειδὸς* ein, und beide Worte werden dann auch absolut als Bezeichnung für das Gewissen in allen Modis des deutschen Wortes gebraucht.[1]) Der ethische Begriff ist also erst in das Wort hineingelegt und nicht ihm ursprünglich. Daher ist es vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte aus völlig ungerechtfertigt, wenn man aus der Etymologie des Wortes *συνείδησις* heraus den Begriff des Gewissens hat bestimmen wollen. Die Ver-

[1]) Vgl. Vilmar a. a. O. S. 203 f.

suchung lag nahe, das in dem σὺν ausgedrückte Correlat auf Gott zu beziehen, wie es v. Schubert in seiner Geschichte der Seele nach v. Baaders Vorgang thut, indem er συνειδησις erklärt als „Mitwissen der Seele mit dem allgegenwärtigen, allwissenden Gott." Neuerdings hat auch Wuttke in seinem Handbuch der christlichen Sittenlehre (I. S.383) dieselbe Deutung adoptirt: „Mitwissen mit Gott kraft dessen Einwohnung in den vernünftigen Geschöpfen." Delitzsch a. a. O. S. 133 ist mit Recht dieser Deutung entgegengetreten. Uebrigens ist diese Deutung nicht neu, denn wir finden sie schon bei den Scholastikern (conscientia est cum deo scientia) und nachmals oft. Sanderson (de obligatione conscientiae, London 1660) sucht sie in gelehrter Weise durch das Citat aus Hiob 16, 19 zu stützen: *ἐν οὐρανοῖς ὁ μάρτυς μου, ὁ δὲ συνίστωρ μου ἐν ὑψίστοις.*

Fast denselben Entwickelungsgang können wir in der Bedeutung des lateinischen Wortes conscientia beobachten. Es heißt zunächst Mitwissenschaft mittels Theilnahme, daher conscius unter gewissen Voraussetzungen auch den Mitschuldigen und conscientia (abstr. pro concr.) den Kreis von mitwissenden Theilnehmern (Cic. Phil. 2, 11) bezeichnen kann. Daran schließt sich der Gebrauch des Wortes im Sinne von genauer Kenntniß an; weiter im reflexiven Sinne von Bewußtsein, bis es, ganz wie das griechische συνείδησις, erst durch Hinzufügung des Objekts, dann ohne dasselbe, in die Bedeutung von Gewissen eintritt. Hat das lateinische Wort conscientia sich ganz dem Entwicklungsgange von συνείδησις angeschlossen, so wird es eben so falsch sein, aus seiner Etymologie den Begriff des Gewissens gewinnen zu wollen. Das haben besonders Thomas Aquinas und die ihm folgenden Scholastiker gethan, welche die Präposition con noch in einem andern, als in dem vorhin angegebnen Sinne deuteten: conscientia dicitur, quia scientiam scientiae conjungit; scientiam scil. universalem sive juris, scientiae particulari sive facti, applicando hanc ad illam.

Die deutsche Sprache ist die einzige, welche für die bestimmte ethische Bewußtseinsform sich ein besondres Wort „Gewissen" neben dem allgemeinen Begriff „Bewußtsein" gebildet hat. Das französische conscience, ebenso wie das englische conscience werden gleichzeitig für den allgemeinen und den besondern Begriff gebraucht, wenn auch

im Englischen das allgemeine Bewußtsein meist durch conciousness ausgedrückt wird. Wir werden aus dieser Eigenthümlichkeit der deutschen Sprache schließen dürfen, daß das deutsche Volk, mehr als ein andres ein Volk des Gewissens, sich in bewußterer Weise den für seine Vorstellung adäquaten Begriff geschaffen hat. Nichts destoweniger bringt uns die Etymologie des Wortes nicht weiter, als die des griechischen *συνείδησις* und des lateinischen conscientia. Gewissen wird im Althochdeutschen ebenfalls gemeinschaftlich für die allgemeine und für die bestimmte ethische Bewußtseinsform gebraucht. Es heißt bald allgemein das Wissen, die Wissenschaft um etwas, die Kenntniß (bis ins 18. Jahrhundert), bald speciell das Gewissen. In jener Bedeutung findet es sich auch als Neutrum, in dieser nur als Femininum, z. B. bei Notker, Psalm 68, 20: „diu mih pizzet in minero geuuizzeni (oder gauuizani)." Ausschließlich in der speciellen ethischen Bedeutung erscheint es in und seit der Reformationszeit, — vielleicht auch nicht ohne innern Zusammenhang mit dem Geiste der Reformation, welche das Gewissen zuerst wieder in seine bedeutungsvolle Stelle in dem religiös-ethischen Gebiete einsetzte.

Das Ergebniß unsrer sprachlichen Untersuchung ist somit zunächst ein negatives, wie auch Vilmar a. a. O. S. 204 sich bestimmt dahin ausspricht, daß an und für sich aus den Worten *συνείδησις*, conscientia, Gewissen, ein ethischer Begriff schlechterdings nicht entnommen, vielmehr denselben nur verliehen werden kann, daß sie am allerwenigsten schon an sich bereits einen bestimmten, fertigen, abgeschlossenen ethischen Begriff enthalten. Positiv ergiebt sich nur soviel, daß aus der Wahl des sprachlichen Ausdrucks hervorgeht, daß dabei ein doppeltes Moment im Gewissensbegriff maßgebend war, also auch in der Vorstellung im Vordergrund stand. Einmal das Moment des Wissens; das Gewissen wird zuerst nach der Seite erfaßt, nach welcher es eine besondre Form des Wissens ist. Das andre Mal das Moment des Mitwissens, Zusammenwissens, und zwar ist das *σὺν* (cum, ga haben in den Compositis ganz dieselbe Bedeutung), wenn wir die lexicologische Stufe im Auge behalten, auf welcher sich das Wort *συνειδέναι* mit ethischem Inhalt anfüllt, in reflexiver Beziehung auf das eigne Subject des Wissenden zu fassen, als Ausdruck der Zeugeneigenschaft für sein eignes (inneres) Thuen

und Verhalten. Mehr hineinlegen zu wollen, wie es Delitzsch („das aus dem unveräußerlichen Wissen des Ich um seine Bedingtheit durch Gott hervorgehende gleich unveräußerliche Wissen um seine sittliche Wechselbeziehung zu Gott") oder Schenkel („das Zusammentreffen des Gewußten und das Bleiben in demselben") thut, ist, so geistvoll es sich auch wenden läßt, sprachlich nicht gerechtfertigt.[1])

Der Sprachgebrauch läßt diese doppelte Seite des Grundbegriffs überall bestehen, läßt aber, indem er denselben Ausdruck für die verschiedensten Erscheinungsformen und Funktionen des Gewissens in singulärer wie in zusammenfassender Weise gebraucht, erkennen, daß er um jenen Grundbegriff wesentlich neue Begriffsmomente, deren Wesenszusammenhang mit jenem er mehr oder weniger klar fühlte, gefügt und so den Ausdruck immermehr zu einem terminus gemacht hat, dessen Grundbedeutung der Allgemeinheit der Gebrauchsweise nicht mehr völlig entspricht. Der sprachliche Ausdruck hatte sich eben festgesetzt, ehe noch das allen Gebrauchsweisen zu Grunde liegende Einheitliche oder Gemeinsame begrifflich erfaßt war. Nicht aus der Etymologie des Wortes, sondern aus seinen verschiedenen Gebrauchsweisen haben wir daher jenes Eine, Gemeinsame, was man damit ausdrücken wollte, und was eben das Wesen des Gewissens sein wird, zu erschließen. Dabei haben wir uns indeß auch des Umstandes bewußt zu bleiben, daß der Sprachgebrauch sich selten begrifflich correct hält, und daß es daher unsre Aufgabe sein wird, ihn gleichzeitig von allen schiefen und incorrecten Begriffswendungen zu reinigen.

Der Sprachgebrauch bringt uns den Ausdruck „Gewissen" entgegen als Bezeichnung sowohl für das subjective Wissen, Bewußtsein von etwas, wie für das gewußte Objective. Der Sprachgebrauch bedient sich ferner dieses Ausdrucks so, daß es erscheint als eine potentia (z. B. „daß Gesetz ist geschrieben im Gewissen"), oder als habitus (z. B. „er ist ein Mensch von keinem Gewissen"), oder als actus (z. B. „er macht sich darüber ein Gewissen"). Der Sprachgebrauch wendet diesen Ausdruck ferner an, wo er bloß einzelne Faktoren des Ge-

[1]) Von den spielenden Erklärungen des heil. Bernard und Andrer (conscientia est cordis scientia, oder um den scholastischen syllogismus practicus darin angedeutet zu finden: conscientia est quasi concludens scientia) versteht sich das von selbst.

wissens meint, in vierfacher Weise: als Bezeichnung für die scholastische synteresis, das Wissen um die Norm (z. B. „prüfe es an deinem Gewissen"); für die scholastische conscientia, oder den discursus mentis practicus (z. B. „das Gewissen urtheilt richtig"); für die conclusio des syllogismus practicus (z. B. „sein Gewissen steht im Widerspruch mit seiner Aussage"); für den seelischen Zustand, welcher durch das Gewissensurtheil bedingt wird (z. B. „gutes, böses Gewissen u. s. w."). Dazu kommt der unterschiedene Gebrauch des Wortes für bestimmte geistige Sphären (das religiös-sittliche, theologische, kirchliche, christliche, ästhetische, philosophische, wissenschaftliche, künstlerische rc. Gewissen), und für bestimmte Subjecte (das individuelle, private, öffentliche rc. Gewissen). Wir haben uns bei der Ergründung des Wesens des Gewissens nicht an die eine oder die andere Gebrauchsweise des Wortes, sondern gleichzeitig an die sämmtlichen zu halten, und den ihnen gemeinsam unterliegenden Grundbegriff aufzusuchen. Daß man dieß übersehen hat, darin liegt zumeist der Grund, daß man nur zu einseitigen Gewissensdefinitionen gelangt ist.

In allen Fällen, wo von „Gewissen" geredet wird, liegt ein Willensfall entweder unmittelbar vor, oder wird vorausgesetzt. Verfolgen wir das, was unter dem Ausdrucke „Gewissen" davon ausgesagt wird, bis zu seiner letzten Wurzel, so gelangen wir zu einem jeden Willensfall begleitenden psychologischen Phänomen, welches als Basis alles dessen erscheint, was in der Aussage mit dem Begriffe „Gewissen" in Verbindung gebracht wird.

Es ist psychologische Thatsache und jedem durch die Selbsterfahrung unmittelbar gewiß, daß in jedem Falle, wo es sich in unserm Geistesleben um eine Willensentscheidung handelt, eine von unserm Ich-Bewußtsein sich sondernde, sich ihm gegenüberstellende Autorität mit ursprüngiger, über unsre Willkühr schlechthin hinausliegender Kraft unser Innerstes ergreift. (Vgl. Auberlen a. a. O. S. 25). Diese Autorität beweist sich jedem nicht bloß als eine schlechthin von ihm unabhängige, sondern auch als eine solche, welche er schlechthin nicht ignoriren kann. Der Absicht, sie ignoriren zu wollen, tritt sein eignes Bewußtsein entgegen. Dem Nichtanerkennen wollen tritt ein immer energischeres Bewußtsein des Nichtignorirenkönnens ent-

gegen. Es erscheint sich also jeder bedingungslos an sie gebunden, und jedes Sträuben wider dieses Bewußtsein kräftigt nur die Intensivität dieses Bewußtseins. So wird diese Autorität dem Bewußtsein zur unbedingten Autorität. Das wollende Subject ist sich in demselben Augenblicke, wo es wollend thätig wird, der Bezogenheit seines Willens auf eine unbedingte Autorität bewußt.

Darin liegt ausgesprochen: die subjective Necessitation zu einer Verhältnißsetzung des eignen Willens zu einer objectiv entgegenkommenden, unabhängig vom Subject vorhandenen Norm. Beides, die subjective Necessitation zu einer Verhältnißsetzung und das objective Entgegenkommen einer vorhandenen Norm, sind Momente des Geisteslebens, welche a priori für das Bewußtsein da sind, und zwar in organischer Verbindung und Zusammengehörigkeit. Untersuchen wir jedes Einzelne näher.

Das Wesen jener subjectiven Necessitation erklärt sich aus der Natur des Bewußtseins. Weber a. a. O. S. 66 sagt: „Bewußtsein ist mehr als Wissen; es ist das Wissen um eine Sache, welche für den Bestand unsrer Persönlichkeit von constitutiver Bedeutung ist. Dadurch gewinnt der Inhalt des Bewußtseins gegenüber dem Inhalt unsres historischen Wissens seine specifische Eigenthümlichkeit. Weiß ich von einer Sache, so kann sie mir möglicherweise ganz äußerlich bleiben; bin ich mir aber einer Sache bewußt, so wird diese damit ein wirksamer Faktor für mein persönliches Leben. Der Inhalt des Bewußtseins ist demgemäß immer sittlicher Bedeutung.“ Das will nichts andres heißen, als „das Bewußtsein ist der Anlage des menschlichen Wesens gemäß diejenige Form, in welcher dem Menschen Alles in ihm und außer ihm Seiende gegenwärtig ist, um Bestimmungsgrund seines persönlich freien Lebens zu werden.“ Indem also der Mensch wollend sich seiner selbst bewußt wird, ist ihm etwas Objectives gegenwärtig geworden, welches Bestimmungsgrund seines persönlich freien Lebens werden will, und er wird sich unter allen Umständen der Entscheidung nicht entschlagen können, ob er dieses Objective als Bestimmungsgrund zulassen will oder nicht. Wonach soll diese Entscheidung getroffen werden? Hier eben ist ihm die Wahl nicht freigelassen; in demselben Augenblicke, wo er zu der

Entscheidung sollicitirt wird, kommt ihm ein Maßstab entgegen, mit welchem sich jener objective Bestimmungsgrund, wie von selbst, in Verhältniß setzt, um sich daran zu messen. Die Bezogenheit des Willensfalles auf denselben erscheint ihm als eine ursprüngige, dagegen er sich sträuben, die er aber doch nicht verhindern kann. Und dies wiederholt sich ihm so oft, als sein Wille einen Impuls erhält. Jedesmal ist für ihn unverkennbar vorhanden das Bewußtsein einer den Willen in unbedingter Weise in Anspruch nehmenden Norm; also ein lebendiger Trieb, der zwar nicht mit physischem Zwange, aber mit innerer Nöthigung in dem Sinne auftritt, daß er bis zu einem gewissen Punkte sich selbst Befriedigung schafft, nämlich bis zu dem, wo die Messung an der Norm vollzogen ist, wenn auch dem Resultate derselben in der Willensentscheidung selbst keine Folge gegeben wird.

Das Entgegenkommen einer solchen objectiven Norm, ist völlig unabhängig von der Willkühr des Menschen. Es fragt sich nicht, ob er ihr die Thür des Bewußtseins öffnen will, sondern in dem Augenblicke, wo in ihm eine Willensbewegung vorgehen will, ist die objective Norm auch schon im Anzuge, ist sie auch schon da. Sie kommt ebenso ungerufen, als unabweislich; und sie vollzieht ihre Aufgabe, selbst da, wo dieser Vorgang nur mit dunkeln Umrissen in das Bewußtsein tritt. Wir erkennen dies daraus, daß wir in einem für unsre sittliche Ueberlegung noch zweifelhaften Falle doch ein ahnungsvolles Gefühl des Rechten haben, welches der begrifflichen Erkenntniß der Rechtbeschaffenheit gewissermaßen voraneilt. Selbst in den Fällen, wo es uns nicht gelingen will, die Rechtbeschaffenheit einer Handlung denkmäßig zu deduciren, weigert sich aus demselben Grunde oft unser Inneres, von dem Glauben an die Rechtbeschaffenheit derselben zu lassen. Es kann z. B. für meine sittliche Ueberlegung der Zweifel entstehen, ob ich nicht meine Wohlthätigkeit bis zur Hingabe alles dessen, was ich nicht schlechthin zu meiner Existenz bedarf, zu steigern habe, aber „mein Inneres sagt mir,“ daß dies Uebertreibung sein würde, ich habe also ein aprioristisches Gefühl der rechten Grenze. Ebenso kann es in Frage kommen, bis zu welchem Grade ein Aufwand mir persönlich gestattet sei. Ehe ich noch die sittlichen Faktoren für meine begriffliche Ueberlegung zusammen-

habe, eilt derselben ein Gefühl dessen, was in diesem Falle recht ist, voraus. Also, sobald überhaupt nur der Wille sich in den Begriff setzt, eine Entscheidung zu treffen, kommt ihm auch jene objective Norm entgegen und vollzieht ihre Aufgabe in schlechthinniger Weise.[1]) Der menschliche Wille wird in einer unbedingten Weise auf sie bezogen, und an ihr gemessen.

Damit hängt noch ein Andres zusammen. In den Lagen, wo für den Willen mehrere Möglichkeiten vorliegen, sieht sich der Mensch genöthigt, sie alle dem Gewissen vorzuführen und an ihm zu messen; er darf nicht *gewissenlos* handeln. Darum *überlegt* er, was er thun soll, und diese Ueberlegung ist wesentlich ein sich Berathen mit dem Gewissen. Wir nehmen alle in uns eine Unbehaglichkeit wahr, so lange wir noch nicht mit uns im Reinen sind, was im vorliegenden Falle das Rechte ist. Die Unbehaglichkeit wird nicht gehoben, sondern vermehrt, sobald wir uns einfach des weiteren Ueberlegungsprocesses entschlagen und die Wahl willkührlich treffen wollten. Das Gewissen erhebt Einspruch gegen dieses willkührliche Verfahren, und verlangt die Fortsetzung der Ueberlegung, d. h. der Vorführung der möglichen Fälle, bis der an die Reihe gekommen ist, dem es seine Billigung giebt. Und auf der andern Seite können wir die Ueberlegung nicht über dieses Ziel hinaus fortsetzen, ohne daß es uns innerlich nöthigt, doch bei dem stehen zu bleiben, was es einmal als das Rechte bezeichnet hat; es weigert sich gewissermaßen, noch weiter mit zu thuen. In dieser letzteren Beziehung tritt zu der Wesenseigenschaft des Gewissens, nach welcher es alle Willensfälle vor sein Forum zieht, bereits eine weitere Funktion desselben, von der wir unten zu sprechen haben werden, die verpflichtende; es betont mit maßgebender Autorität den Pflichtfall. Das Fortsetzen der Berathung, nachdem das rechte Wort schon gesprochen ist, erscheint als nichts anders, als ein Versuch, an der erkannten Pflicht noch zu rütteln, eine liebsamere Pflicht ausfindig zu machen, und dem tritt eben das Gewissen fühlbar entgegen.

So ergiebt sich denn als Resultat unsrer bisherigen Betrachtung,

---

[1]) Daß die Erscheinung des sogenannten *schlafenden* Gewissens damit nicht in Widerspruch steht, darüber unten.

daß in der menschlichen Seele angelegt ist: eine stetige, im gegebnen Willensfalle mit innerer Necessitation in Aktivität übergehende Bereitschaft[1]) zu einer Verhältnißsetzung, des Verhältnisses nämlich zwischen dem gegebenen Falle und einer in demselben Augenblicke uns aus uns selbst entgegenkommenden, schlechthinige Autorität für sich in Anspruch nehmenden Norm, als Maßstab.

Beides, jene subjective Bereitschaft zur Verhältnißsetzung, und dieser stets bereit seiende objective Maßstab, constituiren in ihrer organischen Verbundenheit und Zusammengehörigkeit das Wesen des Gewissens. Doch ist's nöthig, um dies sein Wesen genauer zu begreifen, daß wir zunächst auch die Natur und Wesensbeschaffenheit jener Norm bestimmen, wovon wieder abhängen wird, was denn nun eigentlich als Resultat jener Verhältnißsetzung, d. h. als Gewissensaussage, in das Bewußtsein fällt.

Die Norm gab sich uns zu erkennen als eine von uns unabhängige, von selbst entgegenkommende, sich uns octroyirende, in diesem Sinne also mit dem Charakter der Unbedingtheit auftretende: heißt dies ohne Weiteres soviel als, sie ist die Norm des Unbedingten, also Gottes des Absoluten? Wir müssen dies verneinen. Es ist falsch diese beiden Ausdrucksweisen ohne Weiteres zu identificiren, und so aus dem unmittelbaren Bewußtsein von einer unbedingten Norm durch eine Begriffswendung ein unmittelbares Bewußtsein von dem Unbedingten, also ein unmittelbares Gottesbewußtsein zu gewinnen. Das Gewissen ist nicht unmittelbares Gottesbewußtsein; die Reflexion führt allerdings nach dem Gesetze der Causalität mit innerer Nothwendigkeit auch auf dieses zweite Bewußtsein,[2]) aber doch nur als ein abgeleitetes.[3]) Daher ist es möglich, daß der Schluß von dem Vorhandensein einer unbedingten

[1]) Daß „das Gewissen seinem Wesen nach keine Thätigkeit ist, sondern eine Bestimmtheit, aber eine wirksame" betont auch Delitzsch, bibl. Psychologie S. 137.

[2]) Dies beweist am besten das Zeugniß Cicero's de legg. 2,4 (s. oben S. 20).

[3]) Inwiefern somit das Gewissen zu einem religiösen Faktor wird, davon wird unten ausführlich die Rede sein. In unsrer Untersuchung werden wir nun freilich schon vorher oftmals in der Lage sein, es vorausnehmen zu müssen, daß das Gewissen nichts andres als der Vermittler des unmittelbaren Wissens um den göttlichen Willen sei, aber es ist dies immer noch etwas Andres, als wenn ich sage,

Norm auf den unbedingten Normirenden im Denken gar nicht vollzogen werde, also auch nach seinem Wahrheitsgehalt nicht in das Bewußtsein trete. Das ist thatsächlich bei denjenigen wilden Völkerstämmen der Fall, wo wir zwar unbestritten das Bewußtsein von der Bezogenheit des menschlichen Willens auf eine unbedingte Norm, also die Thatsache des Gewissens vorfinden, aber vielleicht nicht die geringste Spur von einem Gottesbewußtsein.[1]) In ursprüngiger und unveräußerlicher Weise ist eben nur jenes vorhanden.

Wie ist aber die Norm selbst ihrem Wesen nach zu denken? Tritt sie dem Bewußtsein mit einem materialen Inhalt, also als ein Inbegriff von Vorschriften, oder nur als ein formaler Maßstab entgegen. Ersteres könnte wieder in zwei verschiedenen Weisen der Fall sein, entweder als eine Art Gesetzescodex, in dem sich die Gesetze für alle einzelnen Fälle verzeichnet finden, oder nur in der Form eines principium continens, in welchem alle gesetzlichen Bestimmungen wie im Keime eingeschlossen liegen, und aus welchem die betreffende durch den entsprechenden Willensfall jedesmal zum Hervortritt geweckt würde. Weder die eine noch die andre dieser beiden Annahmen findet in der psychologischen Beobachtung einen Anhalt, vielmehr werden wir durch dieselbe in Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift (Röm. 2, 14 ff.) darauf hingewiesen, jene Norm ohne allen materialen Gesetzesinhalt und nur als einen formalen Maßstab zu denken.[2]) Das will heißen, es ist ein Maßstab, der nicht unmittelbar in sich offenbart, wie etwas beschaffen sein muß, sondern nur auf einen concreten Fall bezogen sagt, ob dieses recht beschaffen ist[3]) Der Maßstab hat nicht die Natur eines νόμος, der eine

---

es gehöre zum unmittelbaren Gewußten des Gewissens, daß dieser Wille, den es weiß, der göttliche Wille sei.

[1]) Vgl. Cicero de nat. Deor. 3, 34: et virtutis et vitiorum sine ulla divina ratione grave ipsius conscientiae pondus est.

[2]) Hier treffen wir mit Palmer zusammen, trotzdem daß dieser von wesentlich anderen Prämissen ausgeht und dem sittlichen Sinne und Triebe das beilegt, was wir in den Begriffsumfang des Gewissens ziehen mußten. Palmer nimmt auch einen dem sittlichen Sinne eingebornen Maßstab an, daran dieser einfach unterscheidet, ob etwas gut oder böse sei, ohne daß ein Bewußtsein von einem Gesetze eintritt, welches dieser Unterscheidung zu Grunde liegt. Vgl. Palmer a. a. O. S. 61 f. 64: „Kein Mensch hat in seinem Gewissen ein Verzeichniß alles dessen parat, was gut oder böse sei."

[3]) So auch Luther, vgl. oben S. 57.

Vorschrift enthält für bestimmte Fälle, sondern von ihm erfährt man nur im concreten Falle, ob die Willensentscheidung dem νόμος entspricht. So vermag er allerdings Gesetzesstelle zu vertreten, und das ist seine hohe ethische Bedeutung, sofern er dem Menschen τὸ ἔργον τοῦ νόμου, das dem Gesetz entsprechende Thuen, an die Hand giebt (Röm. 2, 15). Aber es ist falsch ihn als τὸν φύσει νόμον zu bezeichnen. Man kann nicht sagen, daß dem Menschen von Natur einorganisirt sei ein νόμος τῶν ἐντολῶν (Ephes. 2, 15), wie es die Juden besaßen, sondern nur τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτόν ἐστιν ἐν ταῖς καρδίαις, und in diesem Sinne, obgleich νόμον μὴ ἔχοντες, ἑαυτοῖς εἰσι νόμος (Röm. 2, 14 f.). Der Sinn dieser ganzen vielbesprochenen und für unsre Untersuchung grundlegenden Stelle kann nach unsrer Ansicht kein andrer als folgender sein. Ohne der grammatischen und syntaktischen Wortverbindung Gewalt anzuthuen, ist es nicht möglich, V. 16 ἐν ἡμέρᾳ, ὅτε anders zu verbinden als mit dem vorausgehenden Verse, so zwar, daß dadurch entweder das ἐνδείκνυνται oder das συμμαρτυρεῖν der συνείδησις und das κατηγορεῖν oder ἀπολογεῖσθαι der λογισμοὶ seine nähere zeitliche Bestimmung erhält. Für die Sache bleibt es sich ganz gleich, welche Beziehung wir gelten lassen wollen. Der Apostel will daraus, daß auch die Heiden an jenem Tage vor Gottes Gericht gefordert werden, beweisen, daß, obwohl sie nicht ein Gesetz wie die Juden gehabt haben (kein positives, geschichtlich geoffenbartes), sie sich selber Gesetz waren, wie er es auf Grund dessen, daß sich bei ihnen, den Gesetzlosen, doch gesetzgemäßes Verhalten (φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ) findet, behauptet hatte (οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσι νόμος). Er sagt nämlich, es würde ungerecht sein, daß sie vor Gottes Richterstuhl ebenso behandelt würden wie die Juden, wenn bei ihnen nicht dieselbe Kenntniß vom Gesetz und dasselbe Bewußtsein der Verpflichtung gegen das Gesetz vorausgesetzt werden dürfte. Diese Voraussetzung darf und muß aber gemacht werden, denn sie weisen selbst auf, ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις, d. h. sie weisen auf etwas schöpferisch (φύσει) in ihnen Gesetztes, nämlich das Vorhandensein eines γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις, welches ihnen τὸ ἔργον τοῦ νόμου, das dem Gesetz entsprechende Thuen vermittelt. Es heißt

nicht *γεγραμμένον*, sondern *γραπτὸν*, weil es nicht eine bleibende, ablesbare Vorschrift ist, gewissermaßen ein auf der Seelentafel eingravirtes Gesetz, wie die Thora auf den Steintafeln eingravirt war, sondern weil es eine sich in jedem vorkommenden Falle wiederholende Thatsache (Participium des Aorists) ist, daß der Mensch das, was er zu thun hat, in seinem Herzen geschrieben findet. Indem nun der Apostel hinzufügt *συμμαρτυρούσης τῆς συνειδήσεως*, beruft er sich auf das Mitzeugniß des Gewissens, als auf eine Bestätigung, die seine Behauptung in dem Bewußtsein des Menschen selbst findet, sofern dies, wie während der Lebenszeit, so am Gerichtstage, bezeugen wird das Gekannthaben einer Norm, nach welcher man sich richten konnte. Das Bewußtsein giebt dem Menschen davon vor ihm selber Zeugniß. Eine weitere Bestätigung seiner Behauptung findet der Apostel in den Gedanken, die sich unter einander verklagen und lossprechen; denn dieser Gedankenproceß wäre im Menschen gar nicht möglich, wenn nicht neben dem Bewußtsein von der vorhandenen Norm auch das sich Gebundenfühlen an diese Norm vorhanden wäre.

Damit sind zugleich alle diejenigen Auffassungen unmöglich gemacht, welche die Norm im Gewissen als eine wandelbare, ihrem Inhalte nach dem jedesmaligen religiös-sittlichen Erkenntnißstande des Subjects correlate, betrachten. Güder (a. a. O. S. 263) hat allerdings Recht, wenn er sagt, daß diese Norm an sich inhaltsleer sei, aber er meint dies nicht, sofern sie eine bloß formale sei, sondern sofern ihr jedesmaliger Inhalt durch den geistigen Gesammtzustand des Subjects, durch die von ihm allseitig errungene Entwickelungsstufe individuell bedingt sei. Güder erschließt dies theils daraus, daß im N. T. selbst von Paulus dem Gewissen ein wechselnder Inhalt beigelegt werde (S. 259), theils daraus, daß sich so allein die Verschiedenheit der Gewissensforderungen bei den verschiedenen Völkern und Individuen erklären. Dem stimmt auch Vilmar (a. a. O. S. 251) als der allein schriftgemäßen Lehre bei: „die Gegenstände des Gewissenszeugnisses und Gewissensurtheils ändern sich, und hiernach ändert sich auch das Zeugniß und Urtheil des Gewissens selbst; worüber es früher zustimmend geurtheilt hat, darüber urtheilt es später verwerfend.“ Nun ist zwar gewiß, daß

Paulus sich auch in Bezug auf die Zeit seines jüdisch-gesetzlichen Zustandes ein gutes Gewissen beilegt (Apgesch. 23, 1; 2 Tim. 1, 3), während er eben dasselbe vom Standpunkte des Christenthums aus als ein Gewissen der todten Werke, das der Reinigung durch das Blut Christi bedürfe (Hebr. 9, 14), bezeichnet; ferner daß er auch da, wo die Gewissensnorm eine falsche ist, doch eine Verpflichtung gegen dieselbe anerkennt (1 Cor. 8, 7 f.), sofern jeder an sein Gewissen gebunden sei (1 Cor. 10, 29); — allein dies alles beweist nur, was wir unten ausführlich darzulegen haben werden, daß das Wesen des Gewissens ein solches ist, daß es einerseits die Unterschiebung falscher inhaltlicher Normen nicht ausschließt, womit eben die Erscheinungen des irrenden Gewissens zusammenhängen, andrerseits seine verpflichtende Function zwar auch in diesem Falle ausübt, aber später bei eingetretenem normalen Gewissenszustande zwar nicht die falsche Gebundenheit, aber den persönlichen Antheil an der Schuld der falschen Gebundenheit dem Individuum zurechnet.

Halten wir das fest, daß wir die bedingende Norm als einen rein formalen Maßstab zu denken haben, so fragt es sich nun weiter: welches ist der reale Erkenntnißinhalt, der durch das Bezogenwerden des Willens auf diesen Maßstab als eigentliche Gewissensaussage (vgl. oben S. 83) in das Bewußtsein tritt?

Darauf antworten wir: es ist eine *συνείδησις* der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Willensentscheidung mit der bedingenden Norm. Also ein Gewißgemachtsein und nun Gewißsein[1]) in Bezug auf diese Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, in Folge einfacher Bejahung oder Verneinung.[2])

---

[1]) Doch soll damit nicht ein etymologischer Zusammenhang zwischen „Gewissen" und „gewiß" angedeutet sein. Vgl. Vilmar a. a. O. S. 296.

[2]) In diesem Sinne könnten wir Fichte (Sittenlehre. Werke Bd. IV. S. 173) beistimmen, wenn er zur Erläuterung seiner Definition des Gewissens als „des unmittelbaren Bewußtseins unsrer bestimmten Pflicht" ausdrücklich jene Unmittelbarkeit als eine rein „formelle", als die des „bloßen Gefühls", bezeichnet. Aber wenn er diesem Gefühl der Gewißheit einen Denkakt vorangehen läßt, dessen Resultate darin in unmittelbarer Weise ihre Bestätigung erhalten, so müssen wir ihm widersprechen. Fichte (S. 166 f.) denkt sich die Sache so: Es ist zu unterscheiden der „sittliche Trieb" und die reflectirende Urtheilskraft. Handelt es sich um eine Entscheidung, so drängt der sittliche Trieb darauf hin, das zu suchen, was für diesen Fall

Es ist von weitreichender Bedeutung für alle weiteren Untersuchungen des Wesens und der Functionen des Gewissens, daß wir dies festhalten, daß seine Aussage eine schlechthin einfache ist. Das Lexicon der Gewissenssprache hat nur zwei Wörter „ja" und „nein". Aber es ist ein sehr energisches, wahrhaftiges „ja", und es ist ein sehr energisches, wahrhaftiges „nein". Es ist die Sprache des Absoluten.

Der Charakter der Aussage ist der eines Zeugnisses, *συμμαρτυρούσης τῆς συνειδήσεως* Röm. 2, 15; und streng genommen ist diese Funktion des Bezeugens, in dem Sinne der unmittelbaren Aussage über den Wahrheitsverhalt, die einzig unmittelbare; alle übrigen Gewissensfunktionen sind abgeleitete, secundäre, wenn auch mit innerer Nothwendigkeit hinzutretende, also unausbleibliche. Es kann daher wohl sein, daß, wenn wir die primitiven Anschauungen der Völker vom Gewissen verfolgen, wir eine abgeleitete Funktion des Gewissens, nämlich die richtende und strafende, bei ihnen früher zum Bewußtsein gekommen finden, als die bezeugende, allein dies hängt nicht von der Priorität jener Funktionen, sondern vielmehr von dem intensiveren Drucke derselben auf das Bewußtsein ab. Außerdem ließe sich wohl auch geschichtlich die Behauptung durchführen, daß, welche Einzel-Anschauungen vom Gewissen sich auch bei den Völkern ausgeprägt finden mögen, sie sich doch sämmtlich auf einen gemeinschaftlichen Kern zurückführen lassen, nämlich auf die Grundvorstellung von der Unmittelbarkeit des Be-

die Pflicht ist; aber ihm selbst eignet nicht das Vermögen des Erkennens; vielmehr muß ihm dazu die Urtheilskraft zu Hülfe kommen. Diese tritt dann auch alsobald vom sittlichen Triebe angeregt in Thätigkeit und tappt nun eigentlich so lange wie auf's Ungewisse umher, bis sie „was von gutem Glücke abzuhängen scheint" das trifft, was der Trieb in unbestimmtem Drange suchte; der Trieb nach Erkenntniß und die Erkenntniß fallen in demselben Augenblicke zusammen, die dadurch hervorgerufene innere Harmonie giebt sich als ein Gefühl der Gewißheit kund und eben dieses ist das Gewissen.

Wir haben dem nur entgegen zu halten, daß ein Trieb ins Unbestimmte hin ein Unding ist; eine gewisse Richtung muß also der sittliche Trieb bereits haben; diese kann aber keine andre sein als nach der Sphäre des sittlichen hin; soll es nun kein bewußtloser Trieb sein (und dieser kann es nicht sein, da er die Urtheilskraft anregt), so muß er auch ein Bewußtsein von dem Ziel seines Strebens, also irgendwie eine ihm eignende Kenntniß von dem Sittlichen haben. Das aber eben leugnet Fichte.

wußtseins des Subjects von dem sittlichen Werth seiner Handlung, so zwar, daß ebenso die Thätigkeit der Abschätzung, wie der dazu zu gebrauchende Maßstab als aller subjectiven Willkühr enthoben, und vielmehr als dem Subjecte objectiv octroyirt gedacht wird.

Wir stimmen in dieser Auffassung im Wesentlichen mit Schlottmann[1]) zusammen, welcher, indem er „das primäre Gewissen" von den abgeleiteten Funktionen oder „dem secundären Gewissen" scharf trennet, ersteres so definirt: „das primäre Gewissen in seiner Allgemeinheit gefaßt ist das der menschlichen Natur wesentliche Bewußtsein des Sittengesetzes in seiner organischen Totalität, welches Bewußtsein für jeden einzelnen Pflichtfall als ein diesem entsprechendes unmittelbares sittliches Wissen und sittlicher Trieb zur Erscheinung kommt."

Wir erwähnen dabei nur, daß Schlottmann das primäre Gewissen sich weiter erstrecken läßt, als wir streng psychologisch zugeben können, insofern er (vgl. S. 115) die originale Erscheinungsform des Gewissens nicht streng auf ihr primäres Stadium beschränkt, sondern damit die nächste Stufe der durch die Wechselwirkung der Faktoren des Geisteslebens bedingten Entwickelung zusammenfaßt. Er sagt nämlich, „je mehr das Geistesleben in der Wechselwirkung seiner beiden Pole, des Seins der Seele oder des Bewußtseins und des freithätigen oder selbstbestimmenden Faktors sich entwickelt, um so mehr wird jener sittliche Trieb zu einem bewußten, und jede Regung desselben ist von einem Gedanken begleitet, der unwillkührlich und nothwendig aus dem Bewußtsein hervorgeht, und der, wie er nicht aus dem freithätigen Element der Seele stammt, auch nicht in dessen Gewalt ist. Eben damit fängt das Gewissen an, sich als unmittelbares sittliches Wissen kundzugeben, unmittelbar oder unvermittelt." In diesem „es fängt an" ist eben erkenntlich, daß es bereits über sein primäres Stadium hinausschreitet; wenn auch Schlottmann ganz richtig jenen den sittlichen Trieb begleitenden Gedanken als einen unmittelbaren, nicht durch einen entsprechenden absichtlichen Akt des freithätigen Denkens vermittelten, bezeichnet, so wird doch von

---

[1]) „Ueber den Begriff des Gewissens" in der deutschen Zeitschrift 1859. Nr. 15. S. 117.

ihm die Denkthätigkeit bereits als hinzutretend gedacht, und das, was zunächst nur unmittelbares Gefühl ist, in die Form der Vorstellung erhoben.

Noch weiter geht in dieser Hinsicht Auberlen, dessen vortrefflicher Darlegung des Begriffes vom Gewissen wir in ihren Grundgedanken ebenfalls beistimmen, aber nicht ebenso in ihrer das Grundwesen des Gewissens extendirenden Umfangsbestimmung dieses Wesens. Auberlen a. a. O. S. 25 f. sagt, „das Gewissen ist das Gefühl des Unbedingten, Absoluten.“ Er meint hier nicht den Unbedingten, sondern ganz richtig das Unbedingte, welches mit ursprüngiger, über unsre Willkühr schlechthin hinausliegender Kraft unser Innerstes ergreift; aber es verbindet sich ihm mit diesem Gefühle des Unbedingten sofort und unmittelbar das Gefühl desselben als des Idealen oder schlechthin Vollkommenen, und des absolut Realen oder wesenhaft Seienden. Daher fährt er fort: „so als das Ideal-Reale ist das Vollkommene näher das Heilige, welches ohne Persönlichkeit unmöglich ist; heilig ist ursprünglich nur der Heilige; so ist das Gewissen das unmittelbare Gottesbewußtsein“. Auf diesem Wege ist Auberlen nahe daran, mit Schenkel das Gewissen, als unmittelbares Gottesbewußtsein, zur productiven Quelle der Religion zu machen, aber mit richtigem Tact biegt er noch ein, indem er in dem Gewissen unter der Sünde nicht das reine Gottesbewußtsein, „eine Friedensgemeinschaft zwischen Gott und Menschen“ findet, sondern einen deteriorirten Zustand, in welchem der Mensch wohl das Dasein Gottes und die ursprüngliche und wesentliche Gebundenheit seines eignen Daseins an Gott erfährt, aber zugleich „dieses sein Dasein als ein thatsächlich von Gott getrenntes, ja gottwidriges, und darum abnormes und unseliges.“ Daß Auberlen zuviel in der Unmittelbarkeit des Gewissens zusammenfaßt, verräth sich an einer späteren Stelle (S. 121) in seinen eignen Worten: „Die Gewissensaussage ist eine dreifache; sie bezeugt vor allem das Gesetz, zugleich aber aufwärts (also doch erst durch Vermittelung der Denkthätigkeit) als Grund hievon Gott, abwärts als Folge die Sünde.“

In gleicher Weise greift auch Delitzsch (biblische Psychologie. 1861. S. 137) bereits über das Ziel hinaus, wenn er das Gewissen

definirt als „das fort und fort in Form des Triebes und Urtheils und Gefühles sich bezeugende Wissen um das, was Gott will und nicht will" oder S. 138 „das wirksame Bewußtsein eines dem Menschenherzen eingegründeten göttlichen Gesetzes." Sofern beide Male an ein Gesetz gedacht wird, welches einen materiellen Inhalt von Vorschriften hat, und nicht bloß an einen formalen Maßstab, an welchem der Mensch erfährt, ob etwas recht oder unrecht ist; und so fern beide Male die Idee Gottes als des Gesetzgebers bereits mit dem Gesetzesbewußtsein verbunden wird, müssen wir sagen, daß über die unmittelbare und primäre Erscheinungsform des Gewissens schon hinausgegangen ist, wenngleich, wie wir schon oben bemerkten, die Aussage des Gewissens, welche in das Bewußtsein fällt, die Denkthätigkeit in dieser Weise in Anspruch nimmt, daß beide, Gesetzesbewußtsein und Gottesbewußtsein, mit dem Bewußtsein der ursprüngigen Bezogenheit des Willens auf eine unbedingte Norm gewissermaßen verwachsen sind. Wo es gilt, das Wesen des Gewissens, und zwar dieses allein, begrifflich herauszustellen, ist es durchaus unstatthaft, ein Moment in dem Begriffe mit aufzunehmen, ohne welches das Gewissen nicht bloß gedacht werden kann, sondern faktisch auch vorhanden ist. Wir erinnern in dieser Beziehung noch einmal an die Erscheinungsform des Gewissens bei den rohesten Naturvölkern. Die Unmittelbarkeit des Gewissens erstreckt sich immer nur auf den ihm vorliegenden Fall; für diesen bezeugt es, ob der Wille des Subjects mit der bedingenden Norm übereinstimmt oder nicht, und in dieser Form ist dem Subjecte das dem Gesetze entsprechende Thuen (τὸ ἔργον τοῦ νόμου Röm. 2, 15) unmittelbar kund geworden, aber weiter reicht die Unmittelbarkeit nicht. Ja das Bewußtsein eines inhaltlichen Gesetzes und eines göttlichen Gesetzgebers ist so wenig in dieser Unmittelbarkeit befaßt, daß näher als sie noch eine Reihe von Momenten stehen, welche von dem Gewissenszeugniß gar nicht hinweg gedacht werden können, und darum mit demselben in simultaner Weise in das Bewußtsein fallen, selbst im rohesten Zustande des Bewußtseins, wie bei den Wilden.

Das führt uns zur Betrachtung der abgeleiteten Funktionen des Gewissens.

Zuvor aber erscheint es geboten, noch einen kritischen Blick auf

die vornehmlichsten, von uns abweichenden Begriffsbestimmungen des Gewissens zu werfen. Es wird sich dabei Gelegenheit bieten, unsern eignen Gewissensbegriff noch von den verschiedensten Seiten zu beleuchten.

Man hat, um mit dem extremsten Gegensatze zu beginnen, überhaupt geleugnet, daß das Gewissen ein Moment des Geisteslebens sei. Der moderne Materialismus erklärt es für ein physiologisches Phänomen. Spieß (in seiner Physiologie des Nervensystems 1844. S.346) sagt: „Das Gewissen ist nicht ein besondres Vermögen in uns, durch das wir unfehlbar das Gute vom Bösen, das Schöne vom Unschönen unterscheiden; es ist überhaupt nichts von unserm sonstigen empirischen Ich Verschiedenes, am wenigsten eine unmittelbare Stimme Gottes in uns, sondern es ist unser ganzes empirisches Ich selbst, diese Verbindung von Vorstellungsweisen und Massen, wie sie sich aus den zwei Faktoren, der angebornen physischen Organisation und den menschlichen, durch die Sinne vermittelten äußern Einwirkungen im Laufe der Zeit und unter der Mitwirkung der willkührlichen Aufmerksamkeit gebildet hat. Was mit diesem jedesmaligen empirischen Ich übereinstimmt, das erscheint uns, je nachdem es einen moralischen oder ästhetischen Gegenstand betrifft, als recht und als schön, und umgekehrt. Deshalb wechseln unsre Ansichten vom Rechten und Schönen so vielfach."

Wir begreifen bei dieser Physiologie des Nervensystems recht wohl, wie man glauben konnte, darin den natürlichen Grund für die Lust oder Unlust, womit uns das Gewissensurtheil erfüllt, gefunden zu haben, ohne die unliebsame Relation des Menschen auf Gott zu bedürfen, aber wir möchten mit Harleß (christl. Ethik S. 68) bitten, uns das physiologisch zu erklären, wie es kommt, daß das empirische Ich nicht immer mit dem Gewissen übereinstimmt, sondern daß am häufigsten die Ich-Gedanken und die Ich-Neigungen dem Gewissen als Widerpart entgegentreten. Oder ist dieses Ich wieder ein andres Ich als jenes empirische Ich? Dann haben wir ebenfalls eine Duplicität im menschlichen Wesen nach der entgegengesetzten Seite hin, und diese Duplicität möchte doch eben der moderne Sensualismus beseitigen. Ferner, wenn das empirische Ich mein eigentliches Wesen ausmacht, wie soll es zugehen, daß es das, was mit ihm überein-

stimmt, und womit es also doch wohl selbst auch übereinstimmt, gleichwohl nicht wählt? Oder ist die Wahl wieder abhängig von etwas, was nicht mein eigenstes Wesen ist? Nun dann kann consequenterweise auch das Ich nicht sittlich dafür verantwortlich gemacht werden. So gerathen wir aus einem Widerspruch in den andern, und müssen es der Physiologie überlassen, ob sie als exacte Wissenschaft besser damit auszukommen weiß.

In der Ansicht, daß das Gewissen kein besondres Vermögen, überhaupt nicht ein besondres Etwas im Menschen sei, hat der Materialismus einen Genossen an Güder gefunden, der, wie wir nicht erst zu versichern brauchen, im Uebrigen keine Ader vom Materialismus hat. Güder sagt (a. a. O. S. 265 f.): „Das Gewissen ist kein irgendwie selbstständiges Vermögen des menschlichen Geistes; es kann ihm überhaupt keine besondere für sich seiende Existenz beigemessen werden; sondern es ist eine Thätigkeit, ein Act des Geistes, welcher durch ein Zusammenwirken der unterschiedlichen Vermögen und Kräfte des Geistes zu Stande kommt, eine durch Concurrenz derselben erzeugte Funktion. Das Gewissen, dem keine andere Existenz zukommt als ausschließlich die Existenz des Aktes, resultirt aus einer eigenthümlichen Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf die Selbstbestimmung, die Selbstthätigkeit des Ich." Güder überhebt uns selbst des Nachweises, daß damit das Wesen des Gewissens nicht erschöpft sei, indem er von seiner Begriffsbestimmung sagt (S. 267): „wir dürfen nicht meinen, mit dieser Bestimmung schon sein Wesen erschöpft zu haben. Denn, was gerade die Hauptsache ist, die ganz besondre Eigenthümlichkeit jener Bezogenheit, ihre specifische Verschiedenheit gegenüber jeder andern Relation des Selbstbewußtseins zur Selbstthätigkeit, erhellt aus der bisherigen Erörterung noch nicht. Es bleibt unerklärt, warum sich die erkenntnißmäßige Ueberzeugungsweise im Gewissen dem Willen wollend, in einer auf das Praktische abzielenden Richtung bezeugt, ja, warum sie mit dem Anspruch, eine unabweisbare Norm für das Verhalten des Subjects zu sein, im Innern auftritt, mit imperatorischer Autorität, welcher das Subject die Anerkennung unter keinem Vorwande ungestraft verweigern darf; — unerklärt bleibt, warum der vom Gewissen dem Willen vorgestellte Gehalt des Selbstbewußtseins jedesmal dessen

religiös-sittlicher Inhalt ist, und kein andrer." Wenn nun Güder den Grund dieser Eigenthümlichkeit in der besondern, durch das dem Selbstbewußtsein wesentliche Gottesbewußtsein hervorgerufenen, Bestimmtheit des Selbstbewußtseins findet, und die Geistesfunktion des Gewissens durch den nothwendigen Contact des Gottesbewußtseins, so wie es durch das Medium des Selbstbewußtseins die Selbstbestimmung des Subjects kraft der ihm einwohnenden Dignität sollicitirt, entstehen läßt, — so ist er mit seiner Erklärung immer wieder nur bei der Erscheinungsform des Gewissens stehen geblieben, während wir die Causalität auch dafür nachgewiesen zu sehen wünschen, daß eine solche eigenthümliche Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein und in dessen Kraft auf die Selbstbestimmung des Ich stattfindet.

Der Ansicht, daß das Gewissen eine aus der Concurrenz der unterschiedlichen Geisteskräfte resultirende Thätigkeit des menschlichen Subjects sei, steht die andre gegenüber, daß es vielmehr eine Thätigkeit Gottes im Menschen sei. So faßt es von Hofmann (Schriftbeweis I. S. 572), indem er sagt: „Das Gewissen ist seinem Wesen nach nicht ein Etwas im Menschen, noch eine in ihm erzeugte Wirkung, daß er es sich zurechnen könnte, sondern unmittelbare Selbstbezeugung Gottes an ihn, welche inne zu werden weder ein Zeichen rechten Verhaltens zu Gott ist, noch dazu dient, ein solches herzustellen." Wenn von Hofmann diese seine Ansicht auf den Bericht von den Vorgängen bei dem Sündenfalle stützt, und S. 573 sagt: Die sündig gewordenen Menschen „erkannten in jenen Empfindungen der Schaam und Furcht weder Kundgebungen des Gewissens, noch Folgen ihrer Sünde, sondern es bedurfte erst eines ausdrücklichen Gotteswortes, damit sie bei sich selbst erkannten und sich selbst gestanden, daß sie sich nur in Folge ihrer Sünde vor einander schämten und vor Gott fürchteten" — so hat er übersehen (vergl. unten §. 14), daß die erste Kundgebung der Gewissensthätigkeit in den Worten liegt, welche Eva der Schlange entgegnet (1 Mos. 3, 2. 3). Diese Antwort kommt unmittelbar aus Eva's Selbstbewußtsein von dem, was Gottes Wille ist, und hat eine Selbstbezeugung Gottes an Eva zwar zur Voraussetzung, aber als eine solche, welche nun dem Bewußtsein inhärirt. Ebenso tritt die Schaam

ein (V. 7), ehe Adam und Eva von Gott auf das, was sie gethan, hingewiesen werden, ja Gott sagt ausdrücklich, daß das Bewußtsein von ihrer Nacktheit aus ihnen selbst kam in unmittelbarer Folge ihrer Sünde (V. 11). Und ferner, die Furcht wird dargestellt, nicht als bewirkt durch die nachfolgende Bezeugung des göttlichen Unwillens, sondern schon durch das bloße Hören von Gottes Stimme; sie kennen also den Inhalt von Gottes Rede noch gar nicht und doch sagt ihnen ihr Bewußtsein, daß es ein schrecklicher Inhalt sein wird; darum verstecken sie sich vor ihm; das heißt, was in ihnen die Furcht bewirkt, kommt von innen, eben aus dem selbstständig funktionirenden Gewissen, nicht von außen aus der Selbstbezeugung Gottes.

Eine ebenso entschiedene Widerlegung findet die v. Hofmann'sche Ansicht in dem, was Paulus Röm. 2, 15 von dem Gewissen der Heiden sagt. Röm. 2, 15 wird das *συμμαρτυρεῖν* der *συνείδησις* ausdrücklich als ein *ἐνδεικνύναι τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίας* hingestellt; das heißt doch wohl, das Zeugniß des Gewissens stützt sich auf etwas, was in den heidnischen Subjecten an sich vorhanden ist, aber nicht auf etwas, was jedesmal erst als eine unmittelbare Offenbarungsstimme in die Herzen tritt; es wird ja V. 14 ausdrücklich der *φύσις* des Menschen zugeeignet, so daß, wie Delitzsch a. a. O. S. 136 ganz richtig es ausspricht, die Heiden von Natur (*φύσει*) thuend, was das positive Gesetz fordert, thatsächliches Zeugniß dafür ablegen, daß ein Wissen um das, was vor Gott recht ist, in der *φύσις* d. i. in der schöpferisch gesetzten Beschaffenheit des Menschen begründet ist.

Ist so die Ansicht, daß in der Gewissensfunktion sich nur eine in jedem einzelnen Falle eintretende, unmittelbar von Gott ausgehende Selbstbezeugung Gottes kundgebe, eine unhaltbare, so bliebe doch der andere Fall noch denkbar, daß die Stimme des Gewissens die Stimme des dem Menschen einwohnenden Gottes sei. Dieses Einwohnen könnte doppelt vorgestellt werden. Entweder so, daß das Gewissen als eine Art göttlicher Substanz gedacht wird, welche dem creatürlichen Geiste einverleibt ist. In dieser Fassung scheint es Chrysostomus genommen zu haben, wenn er es *κριτήριον — φυσικὸν καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ ἡμῖν παρὰ τὴν ἀρχὴν ἐντεθέν*, oder *θεῖαν καὶ παρὰ θεοῦ ταῖς ἡμετέραις ἐνιδρυμένον ψυχαῖς*

(in psalm. 7. hom. 3; in Jes. 6, 2) nennt. Ebenso oder als ἐγκεκρυμμένον ἡμῖν σπινθῆρα, scintillulam ignis divini (siehe oben S. 41) bezeichnet es Basilius.

Oder jenes Einwohnen kann pantheistisch so verstanden werden, daß der absolute Geist sich selbst im Gewissen weiß; so nach dem Vorgange des älteren und neueren Pantheismus auch Marheinecke (System der theologischen Moral. S. 159 f.). Sehr richtig macht Harleß dagegen geltend, daß diese Annahme zu einer Zerspaltung der Einheit des creatürlichen Geistes führe, ja, beim Lichte betrachtet, zur Aufhebung des creatürlichen Wesens des menschlichen Geistes. Wir fragen füglich, wie, wenn Gott das Subject im Gewissen ist, das einheitliche Personenbewußtsein in der sittlichen Bethätigung des Menschensubjectes gewahrt bleibt. Und ferner, wird nicht auch in dem Falle, wo der absolute Geist sich im Gewissen weiß, eine Relation zwischen diesem Gottesbewußtsein und dem menschlichen Selbstbewußtsein nöthig, so daß dem Selbstbewußtsein eine Mittheilung von dem Inhalt des Gottesbewußtseins wird. Denn wäre dies nicht der Fall, so ginge die Gewissensthätigkeit einfach neben dem Selbstbewußtsein her, ohne für dasselbe irgendwie bestimmend werden zu können. Wird aber eine solche Communication zwischen dem Gottesbewußtsein im Gewissen und dem menschlichen Selbstbewußtsein statuirt, so würde eben das Selbstbewußtsein nach der Seite, nach welcher es dazu angelegt ist, mit dem Gottesbewußtsein zu correspondiren und dessen Inhalt sich zu vermitteln, das sein, was wir das menschliche Gewissen nennen müßten. Hier muß nothwendig der Mensch Subject, und Gott und das Göttliche Object des Wissens sein; wie Schenkel (Art. „Gewissen" in Herzogs Realencyklopädie) es treffend ausdrückt: „Der Mensch hat Gott im Gewissen, weiß im Gewissen von Gott; Gott ist dem Menschen im Gewissen gegenständlich; das Bewußtsein des Menschen ist vermöge des Gewissens ein solches, daß er sich seiner in seinem Verhältnisse zu Gott bewußt ist."

Mit völlig neuen Faktoren arbeitet Rothe in seiner Bestimmung des Wesens des Gewissens. Rothe (theol. Ethik S. 256 f.) schafft sich den Unterbau für seinen Gewissensbegriff durch die eigenthümliche Annahme von vier natürlichen Grundbestimmtheiten des Seins

des Menschen, nämlich Empfindung, Sinn, Trieb und Kraft. Sofern im Begriff des Menschen als kreatürlichen Geistes wesentlich die specifische Beziehung zu Gott oder die religiöse Bestimmtheit mitgesetzt ist, treten auch jene vier Grundbestimmtheiten unter die religiöse Bestimmtheit und erfahren dadurch specifische Modificationen. Es entsteht die religiöse Empfindung, der religiöse Sinn, der religiöse Trieb oder das Gewissen, und die Kraft, als religiöse, d.i. die göttliche Mitthätigkeit.

Wir können hier nicht jede dieser vier religiösen Grundbestimmtheiten in der vollständigen Definition vorführen, wie sie Rothe S. 263 giebt; nur die Definition des Gewissens finde hier Platz. Er sagt: „Die Gottesthätigkeit in ihrer passiven Form, d. i. die in der Einigung von Seele und Leib im Menschen von dem materiellen Leibe, mithin überhaupt von der materiellen Natur bestimmt werdende Selbstthätigkeit der menschlichen persönlichen Seele als durch die göttliche Selbstthätigkeit, überhaupt durch Gott bestimmte, also der Trieb als religiöser, ist das Gewissen." Daraus heben wir hervor, wie es Rothe selbst hervorhebt, 1) „daß das Gewissen durchaus eine wesentlich religiöse Bestimmtheit ist; der Gedanke des Gewissens steht und fällt mit der Idee Gottes;" 2) daß „das Gewissen seine Bedeutung wesentlich nur für das Praktische hat; also wesentlich auf der Seite der Selbstthätigkeit, nicht auf der des Selbstbewußtseins liegt;" 3) daß „es wesentlich einen individuellen Charakter hat, wesentlich subjectiver, nicht objectiver Natur ist." Grade in diesen drei Grundmerkmalen findet Rothe die Füglichkeit, alle die charakteristischen Phänomene, die man unter dem Ausdruck Gewissen zusammenfaßt, unter jene Definition zu subsumiren. „Weil es Trieb geworden und mithin sinnlich empfindbare Thätigkeit Gottes im Menschen ist, ist es mit sinnlich-somatischer Empfindungsaffection verbunden. Wie der Trieb überhaupt immer entweder positiv oder negativ bestimmt ist, so auch der religiöse Trieb, das Gewissen." In seiner negativen Richtung ist er das strafende (böse) Gewissen, die religiöse Aversion, die sich in dem Selbstbewußtsein als religiöser Schmerz unmittelbar reflectirt, der Trieb zur Reue. In seiner positiven Richtung ist er das lobende (gute) Gewissen, der religiöse Appetit, der sich in dem Selbstbewußtsein unmittelbar als religiöse Lust reflectirt, der Trieb zu einer gottgefälligen Thätigkeit.

Als die Thätigkeit Gottes im Menschen hat das Gewissen für diesen eine unmittelbare und unbedingte Autorität, der er sich nicht zu entziehen vermag. Ebendaher kommt seine absolute Unfehlbarkeit und das Unfreiwillige seines Hervortretens in dem einzelnen Falle. „Weil es aber eine solche Thätigkeit Gottes in der eignen Selbstthätigkeit des Menschen ist, so leuchtet auf der andern Seite auch wieder ein, warum wir unmittelbar uns selbst zurechnen, was es uns beimißt, es sei strafend oder lobend."

Um uns mit Rothe's Gewissensdefinition vollständig auseinanderzusetzen, müßten wir auf seinen ihm eigenthümlichen Begriff vom „Sittlichen" überhaupt zurückgehen. Bekanntlich ist ihm sittlich die Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur als Zugeeignetsein dieser an jene. So begreift es sich, daß ihm das Gewissen eine von dem materiellen Leibe, überhaupt von der materiellen Natur bestimmt werdende Selbstthätigkeit der menschlichen persönlichen Seele ist; aber es begreift sich auch, daß Wuttke Recht hat, wenn er (christl. Sittenlehre I. S. 387) sagt, daß somit ein vernünftiger Geist ohne materiellen Leib gar kein Gewissen hätte. Wenn ferner Rothe das Gewissen zu einem religiösen Triebe macht, so verräth er die Unzureichenheit dieser Bestimmung selbst, wenn er S. 267 sagt: „zwischen dem Gewissen und dem Gottesbewußtsein, als religiösem Gefühl und religiösem Sinn, findet allerdings ein inniger Zusammenhang statt: theils was die Deutung der Stimme des Geistes angeht, theils inwiefern das Gottesbewußtsein selbst ein mitwirkender Faktor ist in dem Facit der individuellen Frömmigkeit und Sittlichkeit." Das heißt doch wohl, für das Gewissen wäre überhaupt kein Facit möglich ohne die Voraussetzungen im Selbstbewußtsein. Es ist allerdings wahr, daß das Gewissen seine Bedeutung wesentlich nur für das Practische hat, auf unser Wollen und Thuen geht, aber dies betrifft doch immer nur seine Actualität, nicht seine Wesenheit; dasjenige im Gewissen, was das Thuen und Wollen bestimmt, ist eben eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins; ein Bestimmtwerden des Thuens und Wollens ohne bewußte Zurückbeziehung auf das Selbstbewußtsein entbehrte ebenso des religiösen wie des sittlichen Charakters. Noch weniger können wir Rothe zugestehen, daß das Gewissen einen rein subjectiven und zwar indi-

viduell-subjectiven Charakter habe. Dann hört es schlechthin auf, an der sittlichen Bestimmung des Menschen zu participiren. Hat die sittliche Idee objective Realität, und besteht alle Sittlichkeit nur in der freien Lebensbewegung zur Realisirung dieser Idee, so hat das Gewissen nur dann eine Beziehung zur sittlichen Lebensentfaltung, wenn es diese sittliche Idee schlechthin auch als die seinige hat. Wie kann „das, was nur Gewissenssache ist, ein unantastbares Heiligthum sein", wenn ich mein Heiliges nicht messe an dem an sich, d. h. objectiv, also von Allen zu respectirenden Heiligen? Daß ich das, was für mein Gewissen bindend ist, nicht ohne Weiteres auch als für das Verhalten eines Andern präjudicirlich betrachten darf, liegt nicht in seiner individuellen Subjectivität, sondern in der Möglichkeit, daß sich der Mensch unter dem Einfluß der Sünde über seinen Ausspruch täuschen kann. Aber das kann jeder psychologisch an sich selbst wahrnehmen, daß der Ausspruch des Gewissens stets auftritt mit der Anforderung an uns, ihn als einen objectiv gültigen anzusehen, und es gehört eben ein bestimmtes Maß von Selbsterkenntniß und Demuth dazu, dieser Anforderung gegenüber sich von der allgemeinen objectiven Geltendmachung zurückzuhalten. In dieser Resignation liegt das Wesen der christlichen Tugend, welche wir Toleranz nennen, und welche ihre Grenzen in denselben Bedingungen findet, wie die Gewissensfreiheit, die nach Rothe sich nothwendig zur Gewissenswillkühr gestalten müßte. Wir sehen überhaupt nicht recht ein, in welcher Ausdehnung sich Rothe die individuelle Subjectivität des Gewissens gedacht hat; denn wir sind schlechterdings nicht im Stande, damit das zu vereinbaren, was er gleich darauf von der unmittelbaren und unbedingten Autorität des Gewissens sagt, sofern er diese darin begründet findet, daß das Gewissen wesentlich Thätigkeit Gottes selbst im Menschen ist, woher auch seine absolute Unfehlbarkeit sich datire. Hat der Mensch bei der Thätigkeit des Gewissens ein Gefühl von einer Autorität, die ihm einwohnt, so kann dies eben nichts anders heißen, als das, was das Gewissen ihm vorführt, hebt sich aus dem Kreise seiner Subjectivität heraus und tritt ihm als etwas Objectives gegenüber. Daß dies aber nun ebenso nicht individuell sein kann, liegt in dem das Gewissen begleitenden Bewußtsein von der gött-

lichen Autorität. Derselbe Gott kann nur nach einerlei Richtung hin den Willen bestimmen, und so kann sich der Mensch schlechterdings nicht einreden, daß das Gewissen bei Verschiedenen eine verschiedene Sprache führe. Findet es sich nun trotzdem, daß das Gewissen bei Verschiedenen eine verschiedene Sprache redet, so nöthigt dies den Menschen, wohl an eine subjective Verblendung in Betreff des Gewissens zu glauben, aber nicht an einen individuellen Charakter des Gewissens; d. h. es ist dem Gewissen wesentlich, seine Stimme als die Stimme jedes andren Gewissens vorauszusetzen, und daher kann gar wohl, was Rothe zu leugnen scheint, eine Berufung nicht bloß auf das eigne Gewissen, sondern auch auf das des Andren stattfinden, so nämlich, daß, wenn meine Gründe bei seinem Gewissen nicht verfangen wollen, deshalb noch nicht „alles weitere Disputiren abgeschnitten ist", vielmehr mir noch das Mittel offen steht, das Bewußtsein jenes von seinem irrthümlichen Erkenntnißinhalt zu befreien und es mit wahrem göttlichen Erkenntnißinhalt anzufüllen, und nun zu fragen: wenn du das und das und das ins Bewußtsein fassest, macht dir da dein Gewissen keine Vorwürfe 2c. Aus eben dieser Betrachtung geht abermals hervor, daß das Wesen des Gewissens nicht bloß in eine Thätigkeit gesetzt werden kann, sondern vor Allem auf eine wirksame Bestimmtheit des Selbstbewußtseins hinweist.

Auf den sittlichen Sinn und sittlichen Trieb basirt auch Palmer (die Moral des Christenthums 1864. S. 63 f.) seine Anschauung vom Gewissen. Nur wird es nicht recht klar, in wie weit er ihm jenen gegenüber eine selbstständige Stellung giebt. Er sagt: das Gewissen ist nur die reagirende Thätigkeit des unbefriedigten sittlichen Triebes, nicht aber ein eigenes sittliches Vermögen, das neben den andern bestände, oder das sie alle in sich schlösse; es ist eine Funktion, zu der die sittliche Anlage eingerichtet, die im Organismus derselben vorgesehen ist, aber nur für den Fall des wirklichen oder des erst beabsichtigten und nur erst in der Vorstellung geschehenen Sündigens. In diesem Falle nämlich trete die Reaction des Gewissens ein und bezeuge dadurch das Böse. Das ergiebt also eine Einseitigkeit in der sittlichen Bestimmung des Gewissens. Indeß will es Palmer unentschieden lassen, ob im Zustande der Unschuld, wo der Trieb, ohne eigentlich zum Bewußtsein des Sollens zu kom-

men und ohne erst nöthige Willensentscheidung, das Gute vollzieht, nicht auch schon Gewissen zu nennen sei; darüber habe der kein Urtheil, der sich nur als Sünder kenne und daher auch nur ein Gewissen von Seiten seiner reagirenden Thätigkeit kenne. Allein hier kommt uns eben die Offenbarung zu Hülfe; 1 Mos. 3, 3 berichtet uns, wie wir unten §. 14 dargelegt haben, von einer Kundgebung des Gewissens, noch ehe Eva die Absicht hatte zu sündigen. Damit ist die Auffassung des Gewissens in einer nur einseitigen, reagirenden Funktion widerlegt.

Indeß weisen wir schon hier darauf hin, daß wir mit dem, was Palmer gegen die gesetzgebende Macht des Gewissens sagt, vollkommen übereinstimmen.

Zieht Palmer dem Gewissen zu enge Schranken, so hat Schenkel ihm eine Stelle in seinem theologischen System eingeräumt, wonach es geradezu zum religiösen und sittlichen Centralorgan des menschlichen Geistes gemacht wird.

Schenkel (christl. Dogmatik I. S. 135 f.), davon ausgehend, daß das religiöse Vermögen ein besondres Vermögen des menschlichen Geistes sei, und daß für dasselbe ein eigenthümliches und selbstständiges Organ bedurft werde, macht das Gewissen zu diesem Organ. „Gott ist uns im Gewissen unmittelbar gegeben. Das Gewissen ist der Ort im menschlichen Geiste, wo dieser den absoluten Geist in sich selbst findet, wo er sich seiner in jenem bewußt wird. Im Gewissen sind wir zunächst uns unsrer selbst bewußt, jedoch nicht lediglich wie wir als solche sind, sondern immer so, wie wir auf Gott bezogen sind; d. h. wir werden uns unseres Selbsts als eines solchen bewußt, das nicht durch sich selbst und nicht aus und von ihm selbst ist. Unser Geist geht im Gewissen auf die Quelle und den Grund seines ewigen Seins und Wesens, auf den absoluten Geist zurück, in welchem er die unerschütterliche Gewißheit seiner selbst und seines eignen Wesens findet. Die Gewissensfunktion ist somit eine ursprüngliche und unmittelbare; denn sie ist durch kein uns bekanntes Vermögen, weder durch die Vernunft, noch durch den Willen, noch durch das Gefühl, an sich irgendwie vermittelt. Sie ist ferner zunächst eine religiöse, denn sie besteht darin, das Bewußtsein unseres Selbstes, als eines ursprünglich und unmittelbar auf Gott bezogenen und in Gott ewig gewissen, in unse-

rem Geiste stets kräftig und lebendig zu erhalten. Im normalen Zustande drückt das Gewissen die durchgängige Uebereinstimmung des menschlichen Selbstbewußtseins mit dem Gottesbewußtsein aus. Der menschliche Geist hat aber neben der innern ursprünglichen Bezogenheit auf Gott auch eine Bezogenheit nach außen auf die Welt. So wie nun nur in einem Momente geistig bewußter Selbstbethätigung das Weltbewußtsein ein solches wird, daß in ihm nicht mehr zugleich das Gottesbewußtsein absolut bestimmend mitgesetzt ist, so ist das ursprünglich normale Verhältniß des Menschen zu Gott gestört. Dies ist wirklich geschehen, und in Folge dessen ist sich der Mensch nach seiner gegenwärtigen empirischen Wesensbeschaffenheit in seinem Selbstbewußtsein zwar Gottes als eines in ihm seienden, allein nicht mehr als eines solchen bewußt, durch dessen Aufsichbezogenheit er in jedem Momente seines Daseins absolut bestimmt würde. Das Gewissen schließt zugleich auch ein Bewußtsein in sich von seinem Nichtmehrsein in Gott und dagegen von einem Abhängigkeitsverhältniß zur Welt, die er an die Stelle Gottes gesetzt hat. Gegen dieses anormale, irreligiöse Verhältniß zu reagiren ist das Gewissen in seiner zweiten Funktion berufen. In seiner ersten specifisch religiösen Thätigkeit bezeugt es dem Geiste, daß er im Selbstbewußtsein durch Gott absolut normirt sei, also gottgemäß sich verhalte, und die Wirkung des Gewissens ist eine wohlthuende oder zufriedenstellende. In seiner zweiten Thätigkeit bezeugt es dem Geiste einen Mangel im Verhalten seines Selbstbewußtseins zum Gottesbewußtsein als etwas, was nicht sein sollte, und die Wirkung des Gewissens ist eine schmerzliche, sie drückt ein Bedürfniß des menschlichen Geistes nach der fehlenden und doch vorhanden sein sollenden Gottesgemeinschaft aus. Da nun religiöse Thätigkeit nur da sich findet, wo reale persönliche Gemeinschaft des menschlichen Geistes mit Gott ist, so können wir die zweite Gewissensfunktion nicht mehr als eine religiöse bezeichnen. Insofern wir hingegen diejenige Thätigkeit des menschlichen Geistes, welche, von einem Mangel an Uebereinstimmung mit dem Sein Gottes in uns ausgehend, auf Wiederherstellung dieses Mangels gerichtet ist, die ethische nennen, so bezeichnen wir die zweite Gewissensfunktion im Unterschiede von der ersten als die ethische. Das Gewissen

ist also nicht bloß religiöses, sondern auch ethisches Centralorgan des menschlichen Geistes und mithin die Synthese des religiösen und ethischen Faktors. Durch den religiösen Gewissensfaktor entsteht das Glaubensbewußtsein, durch den ethischen das Gesetzesbewußtsein."

Wie sehr auch schon der Titel von Schenkel's Dogmatik „vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt" geeignet ist, die Meinung von vornherein gegen dieselbe einzunehmen, da man mit Recht fürchtet, „die Größe der göttlichen Gedanken zu der Enge und Kleinheit der menschlichen herabgezogen" zu sehen, so müssen wir doch zunächst bekennen, daß er, wenn kein andres, doch dies Verdienst hätte, darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß man bislang dem Gewissen die ihm gebührende Stelle in der Dogmatik wie in der Ethik nicht eingeräumt hatte. Es verhält sich mit der Vernachlässigung dieses menschlichen Faktors in der systematischen Theologie ähnlich wie mit der Vernachlässigung der menschlichen Seite in der Geschichte Jesu. Schenkel hat diese Vernachlässigung nicht bloß gefühlt, sondern auch klar erkannt, aber nun auch die Bedeutung des Gewissens in einer Weise überspannt, daß es die Offenbarung halb und halb verdrängt, ähnlich wie sein menschliches Charakterbild Jesu den Gottmenschen verdrängt. Wir werden Schenkel vielfach in der Wesensbestimmung des Gewissens beipflichten können (was selbst Vilmar a. a. O. S. 198 in bedingter Weise thut), nicht aber in dem, was er aus dem so bestimmten Gewissen schöpft; worin dies liegt, werden wir weiter unten sehen. Er hat mit Recht das Gewissen als ein besondres und zwar das wichtigste Vermögen des menschlichen Geistes hingestellt, als Centralorgan des geistigen Menschen überhaupt (S. 147), wodurch allein er sich absolut vom Thier unterscheidet (vgl. Harleß, christl. Ethik. S. 75). Er hat ferner mit Recht die religiöse Wesensbeschaffenheit des Gewissens hervorgehoben. Er sagt, das Selbstbewußtsein ist im Gewissen auf ursprüngliche Weise immer zugleich mit dem Gottesbewußtsein gesetzt; das Gewissen bezeugt ebenso unmittelbar das Sein des absoluten, persönlichen Gottes, wie seinen Willen als Norm für uns. Wir können somit Schenkel ungeschmälert das Verdienst lassen, welches er sich selbst gegenüber Schleiermacher's pantheistischem Gefühlsstandpunkt

zuschreibt (S. 152), nämlich nachgewiesen zu haben, erstens daß die religiöse Funktion nicht durch das sinnliche Selbstbewußtsein, durch die Bezogenheit des Selbstbewußtseins zur Welt, nicht also durch das Gefühl, sondern lediglich durch die dem Selbstbewußtsein ursprüngliche Bezogenheit auf Gott, d. i. durch das Gewissen vermittelt ist; damit erscheint der Schleiermacher'sche Pantheismus überwunden, sofern das Gewissen als Urzeuge des persönlichen Gottes im Menschen auftritt. Zweitens, daß durch die religiöse Thätigkeit die sittliche immer nothwendig mitbedingt, Religiosität der Substanz nach also von der Sittlichkeit unzertrennlich ist, und umgekehrt (gegen Kant und Fichte).

Aber freilich müssen wir nun auf der andern Seite in zwei Hauptsachen, die für die ganze nachfolgende Darstellung maßgebend gewesen sind, der Schenkel'schen Entwicklung entgegentreten. Die eine betrifft die Begriffsbestimmungen. Weder „religiös", noch „ethisch", noch „Glaube", noch „Gesetz" haben da, wo sie begrifflich gewonnen werden, den Inhalt, der mit diesen Begriffen zu verbinden ist. Das führt nicht bloß zu Schwankungen und Unklarheiten in der späteren Entwickelung, sondern geradezu zu unberechtigten Suppositionen, indem je nach Bedürfniß die Begriffe in ihrer gangbaren oder in der Schenkel'schen Bedeutung benutzt werden. Die zweite Ausstellung bezieht sich auf die Ausbeute, welche er aus seinem religiösen und ethischen Centralorgan gewinnt. Er behandelt das Gewissen nicht bloß als Anknüpfungspunkt für die Religion, sondern als Quelle derselben. Nun erscheint es ihm allerdings als ein zu subjectivistischer Standpunkt, dem Einzelgewissen die Entscheidung zu überlassen, was als göttliche Wahrheit zu gelten habe und was nicht, und er findet die volle Bürgschaft dafür erst in dem Urtheil des Gewissens der Gemeinschaft (vgl. I. S. 214 f. 359 f.). Aber damit ist die Sache nur noch mehr in die Schwebe gestellt. Wie soll ich ein solches Gesammtgewissen fassen? In was giebt es sich seinen adäquaten Ausdruck? Und wäre selbst dieser ausfindig zu machen, welche Gemeinschaft ist die maßgebende? Das Gesammtgewissen gleichzeitiger Gemeinschaften ist so verschieden als das der geschichtlich succedirenden Gemeinschaften, ein so wechselndes, unbegrenztes Ding als der Zeitgeist, mit dem es schlüßlich viel Verwandtschaft haben

dürfte. Uns dünkt es, richtig gefaßt, ein viel sicherer Maßstab zu sein, wenn wir anstatt diesem unfaßbaren Gesammtgewissen dem Einzelgewissen, aber allerdings dem wiedergebornen und sich seiner Gewissenhaftigkeit im Gebrauch bewußten Gewissen, die letzte Entscheidung über das, was dem Menschen als göttliche Wahrheit zu gelten habe, überlassen. Auberlen a. a. O. S. 37 spricht mit nackten Worten das aus, was wir bei der Lectüre der Schenkel'schen Dogmatik ebenfalls empfanden: „Schenkel hat offenbar in der Freude darüber, daß wir im Gewissen einen Zeugen des persönlichen Gottes und insofern freilich die Grundlage der Religion, die religiöse Anlage in uns tragen, viel zu viel positiven religiösen Inhalt in dasselbe hineingelegt. (S. 40:) Das Gewissen erzeugt (nach Schenkel) von sich aus als Glaubensbewußtsein die Religion, und was noch von Religionsmangel vorhanden ist, das wird durch die eigne sittliche Thätigkeit des Menschen wiederhergestellt. Da bedarf es also keiner göttlichen Wiederherstellungsthat, keiner Versöhnung und Erlösung. Es ist hier, consequent gedacht, jene natürliche Religion wieder aufgerichtet, die so alt ist als die Welt. Die Beziehung zur Geschichte, zur Offenbarung ist principiell abgeschnitten. Das Schenkel'sche Gewissen ist ein ebenso autarkisches Princip, wie die Kant'sche Vernunft, ein ebenso subjectivistisches wie das Schleiermacher'sche Gefühl. Schenkel zieht nun zwar diese Consequenzen nicht in ihrer ganzen Schärfe; aber sein Gewissensprincip ist doch für die Ausführung der Dogmatik von den nachtheiligsten Folgen gewesen, und hat ihn zu einer ähnlich subjectivistischen Behandlung, resp. Beseitigung der objectiven, positiven Lehren des Christenthums geführt, wie Schleiermacher.“ Der Schenkel'sche Grundsatz (Dogmatik I. S. 213) „kein Lehrsatz kann in der christlichen Dogmatik Aufnahme finden, welcher sich nicht auf eine Aussage des Gewissens zurückführen läßt,“ lautet positiv ausgesprochen (S. 214:) „irgend einmal muß, was in der Dogmatik als Wahrheit des Heils gelehrt wird, in einem Gewissen unmittelbar eine religiöse und sittliche Thatsache gewesen, irgend einmal muß es wie ein höherer Lichtstrahl in dem Innern eines Menschengeistes aufgegangen sein.“ Dazu gestaltet sich bei Schenkel das Verhältniß des Religiösen zum Ethischen so, daß er im Grunde das Sittliche ebenso dem Religiösen aufgeopfert hat, wie Kant dieses jenem.

§. 8.

Das Gewissen als verpflichtendes.

Die Gewissensaussage enthält, wie wir sahen, eine energische Bejahung oder Verneinung eines Willensfalles als Ergebniß seines Gemessenseins an der bedingenden Norm. Wir gebrauchen den Ausdruck „energisch", um die Intensität zu kennzeichnen, mit welcher die Aussage in das Bewußtsein fällt. Es wird eben unmittelbar mitempfunden, daß es sich nicht um ein Zeugniß von indifferenter Natur handelt, vielmehr um ein Zeugniß, das sich als eine unbedingte Autorität über den subjectiven Willen ausbreitet. Es nimmt den Willen in einer Weise in Anspruch, dabei er sich zwar frei, aber doch zugleich gebunden weiß; es tritt auf mit dem Anspruch, daß sich ihm der Wille frei unterwerfe, also zwar nicht in der Gestalt des Müssens, aber doch des Sollens. Es fühlt das Subject, daß es sich diesem Sollen nicht entziehen kann, ohne sich selbst zu mißbilligen;[1]) es ist ihm etwas auferlegt als seine Obliegenheit, als Pflicht, nämlich derjenige sittliche Verhalt, welcher der Gewissensaussage entspricht. Fragen wir, woher dieses Gefühl der Unabweislichkeit der objectiven Autorität kommt, so giebt es darauf zunächst keine andre Antwort als die, es ist ein unmittelbares. So und nicht anders wird es empfunden. Freilich bleibt es nicht dabei; sobald die Denkthätigkeit hinzutritt, findet sie, daß diese Unmittelbarkeit des Sichverpflichtetfühlens in dem nothwendigen Abhängigkeitsverhältniß des geschöpflichen Daseins von dem dieses Dasein setzenden und stetig bedingenden Schöpfer begründet liegt; aber für die Erklärung der Unmittelbarkeit des Gewissens ist es von Bedeutung, daß die Verpflichtung für das Bewußtsein da ist, auch ohne daß und ehe das Abhängigkeitsverhältniß des geschöpflichen Daseins in die Vorstellung getreten ist. Dem Begriff der Verpflichtung ist zunächst nur die Unbedingtheit des Verhältnisses wesentlich, in welches sich der Wille versetzt sieht. Und in dieses sieht er sich versetzt, weil er sich der fremden Autorität nicht erwehren kann. Sie bleibt

---

[1]) Hirscher, Moral. I. S. 219 sagt: Die Pflicht ist etwas, dem sich der Mensch gebunden erkennt mit Widerstreben nach der einen Seite hin, und zugleich mit Huldigung nach der andern.

mit ihrer Forderung vor dem Bewußtsein stehen, auch wenn und nachdem der Mensch nicht auf sie eingegangen ist. Und eben dies zwingt ihn wieder, darin eine objective Macht anzuerkennen, über die er schlechthin keine Macht hat.

Diese sittliche *ἀνάγκη* oder Gewissensverpflichtung macht sich noch in einer andern Weise geltend, als z. B. die *ἀνάγκη* der Logik für das Denken.[1] Die logischen Gesetze drängen sich dem Denken schlechthin auf, es bleibt für Keinen auch nur die Möglichkeit denkbar, sich dieser Gesetze entschlagen und einmal nach eignen Weisen das Denken vollziehen zu wollen. Wir können gar nicht denken, ohne uns durch die Begriffe von Wesen und Ursache bestimmen zu lassen; hierüber kann zwischen Zweien gar kein verschiedenes Urtheil stattfinden. Aber wir können wollen ohne uns an die *ἀνάγκη* des Gewissens zu kehren; dort herrscht eine reale Nöthigung, hier eine bloße ideale Nöthigung, und das eben ist das Wesen der Verpflichtung: Gebundenheit in der Freiheit, und Freiheit in der Gebundenheit. Es ist eine sittliche *ἀνάγκη*. In diesem Sinne gebraucht es der Apostel Röm. 13, 5; er sagt *ἀνάγκη μοί ἐπίκειται* 1 Corinth. 9, 16; *ὀφείλω* Luk. 17, 10; *δεῖ με ποιεῖν* Matth. 23, 23; *χρὴ* Jak. 3, 10; daher das, worauf sich die Verpflichtung bezieht, *τὰ δέοντα* genannt wird 1 Tim. 5, 13, oder *τὰ καθήκοντα* Röm. 1, 28, oder *τὰ ἀνήκοντα* Eph. 5, 4; Philemon 8; Coloss. 3, 18.

Die Gewissensnöthigung macht sich auch noch in einer andern Weise geltend als die Triebkraft der niederen Lebenstriebe. Beide sind der Natur des Menschen einorganisirt, beide treten unwillkührlich hervor, beide sind begleitet von einem Gefühl. Aber dieses letztere weist andere Momente auf bei dem Gewissenstriebe, andere bei den niederen Lebenstrieben. Schmid[2]) unterscheidet sie in einer feinen Weise, wenn er sagt: „Der sittliche Trieb giebt sich als eine unbedingte Forderung kund in der Weise, daß wenn der Wille sich derselben entziehen wollte, das Subject sich unbedingt selbst mißbilligen müßte. Dagegen kann der niedere Antrieb zwar auch mit großer Gewalt auftreten, während vielleicht der sittliche Antrieb im einzelnen Falle nur als eine schwache Sollicitation des Willens auftritt;

[1]) Vgl. Passavant a. a. O. S. 10.

[2]) Schmid, christliche Sittenlehre. 1861. S. 147.

aber jene Energie des andern Antriebes thut sich uns nur kund mit der Schwerkraft einer Naturmacht, nicht aber mit einem verpflichtenden Anspruch, unter dessen Gewicht und unbedingter Autorität der Wille sich vorfindet. Darauf beruht die Unterscheidung der beiden Antriebe, darauf alle Anerkennung des specifisch Sittlichen. Daher ist nun auch die Befriedigung des niederen auf das mittelbar oder unmittelbar Angenehme oder Nützliche gerichteten Triebes wohl mit einer Lust verbunden, aber nicht an sich auch mit einer unbedingten Billigung, und wo jene Befriedigung mit dem sittlichen Trieb collidirt, so wird sie, trotz dem damit verbundenen Vortheil und Genuß für den niederen Sinn, der Gegenstand der unbedingten Verwerfung."

Das Wesen der Verpflichtung für die vernünftige Persönlichkeit hat viel Aehnlichkeit mit dem Wesen des Naturgesetzes für die unvernünftige Creatur. Es ist allen creatürlichen Dingen eine Kraft und eine Norm eingepflanzt, nach welcher die Kraft wirksam wird; so entwickeln sie sich der Idee zu, die ihnen mitgegeben ist; sie sind gebunden an einen Typus ihrer selbst. Aehnlich fühlt sich das menschliche Geistesleben an eine angeborne Norm für die Entwicklung seines Wesens gebunden, wenn auch nicht, wie bei jenen, mit absoluter Unterordnung, doch so, daß es selbst es als das seinem Wesen Gemäßeste empfindet, wenn es sich binden läßt, während es bei jedem Widerstreben von einem Gefühl der Disharmonie mit seinem Wesen begleitet ist. Schleiermacher betrachtet wegen dieser Verwandtschaft das Sittengesetz als höchstes individuelles Naturgesetz durch eine Steigerung aus dem niederen.[1])

[1]) Siehe dessen akademische Abhandlung „über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz." (W. III. 2. S. 401 f.) Vgl. Vorländer, Schleiermachers Sittenlehre 1851. S. 131: Der Unterschied zwischen beiderlei Gesetzen bestehe nicht darin, daß das Naturgesetz etwas Wirkliches, das Sittengesetz etwas, was nur erfolgen solle, zum Gegenstand habe. Die Seinsbestimmung sei in beiden Gesetzen von derselben Art. Das Gesetz sei ein Ausdruck der Totalität; und der Unterschied zwischen beiden Gesetzen liege nun darin, daß diese Totalität eine andere sei im Sittengesetz, als im Naturgesetz, nämlich die Gesammtheit der Denkenden oder das Wesen des Geistes selbst als des thätigen, das Sein bestimmenden; von diesem also erscheine im Sittengesetz das Subject abhängig, im Naturgesetz aber der Gegenstand abhängig vom Sein. Das Sittengesetz also, welches sich aus dem Wesen des Geistes als das Ich, der Persönlichkeit als freie Gesinnung derselben bestimmt, enthalte „die Forderung der Gewalt des individuellen Seins über das elementarische und allgemeine, als das höhere über das niedere" oder „die sittliche Vernunft als anrei-

Sofern die Gewissensaussage je nach der Beschaffenheit des Willensfalles die Form der Bejahung oder Verneinung hat, tritt die Verpflichtung selbst in doppelter Form auf, theils positiv als antreibend, zur entsprechenden That drängend, theils negativ, von der That zurückhaltend. Das was zurückgehalten oder zurückgewiesen wird, sind die niederen Triebe, welche den Willen bestimmen wollen. Zur Erkenntniß des Wesens der Verpflichtung ist es von Interesse, zu bemerken, daß diese zurückgewiesenen Triebe in ganz anderer Art sich in diese Zurückweisung ergeben, als es bei dem Gewissenstriebe der Fall ist, wenn dieser von dem Sünder zurückgewiesen wird. Der niedere Trieb weicht zurück wie mit dem Gefühle der inferioren Dignität, als hätte er ein Bewußtsein davon, daß seine Bestimmung ist, sich zu subordiniren; der Gewissenstrieb dagegen weicht thatsächlich nicht von seinem Platze, wenn ihm auch das Reich streitig gemacht wird, wo er zu herrschen bestimmt war; er steht mit continuirlichem Proteste gegenüber dem Gewaltact, als legitimer Prätendent nicht ruhend, bis ihm sein Recht geworden ist.

Das Drängende des Gewissenstriebes liegt nicht in irgend welchem Inpulse von außen, etwa in dem Hinblick auf die nachtheiligen Folgen oder Strafen der gewissenswidrigen Handlung, sondern es liegt in dem unmittelbaren Innesein des unbedingten Werthes der geforderten Handlung[1]). So erklärt sich, daß Röm. 13, 5 ein Ge-

---

zend und bildend und sich so in einer eignen und in sich abgeschlossenen Schöpfung offenbarend." Fassen wir das Sittengesetz in der letztern objectiven Beziehung auf das Wirklichwerden des höhern intellectuellen Princips, so erscheint dasselbe in der Identität mit dem Naturgesetz, ja als höchstes individuelles Naturgesetz selbst. Wie mit der Vegetation ein neues Princip, das der specifischen Belebung, in das elementarische Leben der Erde hineintritt und sich den chemischen Proceß und die mechanischen Gestaltungen in bestimmten Gesetzen unterordnet, dann mit der Animalisation wieder ein neues, das der specifischen Beseelung, welches den vegetativen Proceß und das allgemeine Leben in einer Manigfaltigkeit von gesetzmäßigen Formen und Abstufungen beherrscht: so tritt mit dem intellectuellen Proceß abermals ein neues Princip in das Leben der Erde und eignet sich in der Einen Menschengattung die früheren Lebensformen gesetzmäßig an. In dieser Weise betrachtet entwickelt sich das Sittengesetz in fortschreitender Steigerung als das höchste individuelle Naturgesetz aus den niederen.

[1]) Vgl. auch Jerem. 20, 9: „es ward in meinem Herzen wie ein brennendes Feuer in meinen Gebeinen verschlossen, daß ich es nicht leiden konnte und wäre schier vergangen."

horsam gegen die Obrigkeit gefordert wird *οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν.* Der Syneidesis wohnt ein Drang höherer Art inne, als der der Furcht; es ist das göttliche Element im Menschengeiste, welches in der Gewissensaussage Göttliches von Art, also Verwandtes erkennt und darum mit ihm zusammenstrebt. Indem der Wille mit Freiheit die Gewissensaussage als Norm für sich aufnimmt, wird er sich unmittelbar dessen bewußt, daß „in dieser Abhängigkeit die Freiheit erst zu ihrer realen, ihrer Idee entsprechenden Existenz gelangt" (Schmid, christliche Sittenlehre S. 426). Das Sichverpflichtetfühlen des Willens gegen die Gewissensaussage hat seine höhere Analogie in Gott. Wie in Gott Gedanke und Wille ihre schlechthinige Einheit suchen in der That, so auch streben Gedanke und Wille, sofern und soweit sie aus Gott sind, bei den Geistern nach Einheit in der That, in Folge dessen kann sich das Subject dieser Einigung nicht entziehen ohne das Bewußtsein sich wider sein eigenes Wesen zu setzen, d. h. nicht ohne das Bewußtsein unbedingter Selbstmißbilligung. Es wird also das Gewissen mit seiner Aussage legislatorisch zugleich mit dem inneren Drange zur Befolgung; das ist die obligatorische Funktion des Gewissens. Das, wozu es obligirt, ist die entsprechende sittliche That; ob dieselbe sofort in das Werk gesetzt werden kann, bleibt allerdings von der individuellen Situation des Subjectes abhängig, aber der innere Vollzug dieser That, d. h. derjenige Willensact, welcher die Obligation anerkennt und im Voraus für ihre Realisirung entschieden ist, sobald und so oft die äußere Möglichkeit dazu da sein wird, also der Vollzug der That in der Gesinnung, das ist's, worauf das Gewissen mit seiner Obligation als auf etwas, was sofort eintreten soll, dringt.

Nach dem allen faßt sich das Wesen der Gewissensverpflichtung so zusammen: Die jedesmalige Gewissensaussage nimmt durch die ursprüngige Bezogenheit des Willens auf die bedingende Norm für den jedesmaligen Willensfall den Charakter des Gesetzes an, (welches, wie wir sogleich weiter unten sehen werden, sobald die Denkthätigkeit hinzutritt, auch einen formulirten Ausdruck erhält,) mit dem Anspruch an den freien Willen des Subjects, daß er sich ihm freiwillig unterwerfe als einer sich ihm setzenden, weil unbedingt gesetzten Norm. Dem activen Act der Verpflichtung durch

das Gewissen entspricht darauf der passive Zustand des Verpflichtetseins im Gewissen[1]). So repräsentirt das Gewissen ein natürliches Sittengesetz, so daß auch die, welche kein positives Gesetz haben, *φύσει τὰ τοῦ νόμου* thun können, indem sie *ἑαυτοῖς εἰσι νόμος* Röm. 2, 14.

Diesem natürlichen Sittengesetze eignen alle Eigenschaften eines denkbar vollkommensten Gesetzes. So sehr es auch durch die Sünde verkehrt worden ist und in seiner geschichtlichen Erscheinung grade das Gegentheil davon aufweist, ist es doch in seiner ursprünglichen Anlage thatsächlich das denkbar vollkommenste Gesetz. Es ist zunächst ein Gesetz, das, wie wir gesehen haben, mit absoluter Unbedingtheit auftritt, (und das, wie wir noch weiter unten sehen werden, sobald die Denkthätigkeit hinzutritt, sich als das Gesetz des Unbedingten selbst zu erkennen giebt); es ist ferner ein Gesetz, das mit einem absolut vollkommnen Inhalt auftritt, denn es ist selbst das Maß der Vollkommenheit. Es ist endlich auch ein Gesetz in der denkbar vollkommensten Form.

Dies letztere Moment bedarf noch einer besonderen Erörterung. Die Vollkommenheit der Form eines Gesetzes liegt in einem Zweifachen: in der Universalität des Gesetzes und doch individuellsten Berücksichtigung der jedesmaligen Verhältnisse; in der Bestimmtheit und doch Anschmiegsamkeit an alle Fälle, so daß keiner sich findet, der nicht durch das Gesetz vollständig getroffen und normirt wäre.

Ein Gesetz ist nichts anderes als der Ausdruck des Willens des Gesetzgebers in Bezug auf bestimmte concrete Verhältnisse. Der Wille im Gesetzgeber ist an sich ein einheitlicher; die Mannigfaltigkeit der Gesetze wird bedingt durch die Beziehung dieses einheitlichen Willens auf die unendliche Mannigfaltigkeit der concreten Verhältnisse. Eben deswegen aber, weil diese Mannigfaltigkeit eine unendliche ist, vermag keine menschliche Gesetzgebung sie zu erschöpfen; ja, weil sie kaum einen einzigen concreten Fall auch in seinen individuellsten Beziehungen im Voraus bestimmen kann, vermag sie sich immer nur in einer gewissen generellen Allgemeinheit zu halten d. h. ihre Gesetze sind Gattungsgesetze, welche nun aber auch die in der Gattung begriffe-

[1]) Vgl. Schmid, christliche Sittenlehre S. 424.

nen individuellen Fälle folgerecht nur insoweit decken, als die Gattungsmerkmale der letzteren reichen, es bleibt in jedem einzelnen Falle noch etwas übrig, was durch das Gesetz nicht normirt ist. Anders ist es mit der Gewissensgesetzgebung. Hier erscheint der einheitliche Wille des Gesetzgebers dem Menschen selbst einorganisirt, und seine Beziehungen zu dem jedesmaligen concreten Falle treten unmittelbar als individuelles Gesetz in das Bewußtsein. Die menschliche Gesetzgebung ist immer nur ein annähernder Ausdruck der wahren Pflicht. Denn die wahre Pflicht wird in jedem einzelnen Falle durch zwei Faktoren bestimmt, welche hier nie völlig zu ihrem Rechte kommen. Der eine Faktor ist der objective einheitliche Gesammtwille, der andere ist die subjective individuelle Gesammtsituation. Aus der Verhältnißsetzung jenes zu dieser reflectirt das, was in jedem einzelnen Falle Pflicht ist, die also eben deswegen stets rein persönlicher individueller Natur ist. Ist nun das Gesetz der objective Ausdruck der Pflicht, so ergiebt sich, daß die menschliche Gesetzgebung immer an einer doppelten Incongruenz leidet: es reflectirt darin weder vollständig der objective einheitliche Gesammtwille, sofern dieser in Folge der endlichen Bedingtheit des Subjects nie in seiner absoluten Einheit, sondern mehr oder weniger als schon in eine Mehrheit von Bestimmtheiten auseinandergetreten vorgestellt wird; noch die subjective individuelle Gesammtsituation, sofern es gradezu unmöglich ist, alle Momente derselben zu erreichen und in ein einheitliches Gesammtbild zusammenzufassen. Das Gewissen aber leistet in beiderlei Hinsicht Genüge: es ist eben so organisirt, daß in ihm stets der objective Gesetzeswille in seiner einheitlichen Gesammtheit auftritt und als solcher der subjectiven individuellen Gesammtsituation gegegenübertritt, und aus der Bezogenheit jenes auf diese die vorliegende Pflicht reflectirt[1]). Es könnte hier eingeworfen werden, daß sich leicht nachweisen lasse, daß factisch bei dem einzelnen Gewissens-

---

[1]) Weil das Wort „Gesetz“ von uns immer in dem Sinne einer objectivirten Formel gebraucht zu werden pflegt, die als solche eine gewisse Allgemeingültigkeit beansprucht, während mein Gesetz immer erst durch den hinzutretenden subjectiven Faktor bestimmt wird, so macht Wuttke a. a. O. I. S. 414 mit Recht auf den feinen Unterschied aufmerksam, den in dieser Beziehung schon der Sprachgebrauch festhält, in dem man nicht sagt „das ist mein Gesetz,“ sondern immer „das ist meine Pflicht.“

spruche weder jener einheitliche Gesammtwille noch die individuelle Gesammtsituation in das Bewußtsein getreten sei. Man sagt zuerst: Wer wolle sich denn erkühnen zu behaupten, den vollkommnen Gotteswillen (welcher mit jenem identisch ist[1]), in sein Bewußtsein aufgenommen zu haben; jedes menschliche Wissen von dem absoluten Gotteswillen sei ein endliches, also unvollkommenes; geschweige, daß man behaupten könne, jeder Mensch trage diesen absoluten Gotteswillen als Naturbegabung in sich. Dem müssen wir entgegenhalten, daß die Art, wie der absolute Gotteswille im Gewissen zur Geltung kommt, nicht die Form einer aufgerollten, ablesbaren Gesetzesrolle ist, sondern, wie wir oben gesehen haben, die eines rein formalen Maßstabes, an dem man etwas erkennt, nicht welcher die Erkenntniß inhaltlich darbietet. Daß aber eine solche Vermittelung des wahren vollkommnen Gotteswillens in jedem Menschen, selbst in dem Sünder organisch angelegt ist, bezeugt Röm. 2, 14 f., und wird nicht widerlegt durch das Faktum, daß thätsächlich die Kenntniß jedes menschlichen Subjects von dem göttlichen Willen mit falschen Elementen versetzt ist und in nicht seltenen Fällen zu falschen Pflichtansichten führt. Man denkt z. B. an die Pflicht der Blutrache, der Aussetzung gebrechlicher Kinder rc. bei gewissen Völkern. Wir werden ebenfalls weiter unten Gelegenheit haben, diesen Punkt in das rechte Licht zu stellen, und erwähnen hier nur so viel, daß der geistige Organismus des Menschen ein solcher ist, daß, wenn sich eine bestimmte objective Gesetzeskenntniß, sei sie nun wahr oder unwahr, im Geiste abgelagert hat, diese sich vor das Gewissen schiebt, d. h. sich, wenn der Mensch im Begriff ist ein sittliches Urtheil zu fällen, als Maßstab vordrängt, und so den eigentlichen Gewissensmaßstab gar nicht zur bewußten Anwendung kommen läßt. Daß dem so ist, erkennen wir daraus, daß oft, wenn jemand bereits mit seinem sittlichen Urtheil in's Reine gekommen zu sein meint, er sich plötzlich besinnt, daß er die Sache noch gar nicht vor die Instanz des Gewisses gebracht hat;

[1]) Obwohl wir erst weiter unten, wo wir von dem Gewissen als mittelbarem Erkenntnißorgan zu reden haben werden, nachweisen können, daß das, was in dem Gewissen sich als gesetzgeberischer Wille kundgiebt, der absolute Gotteswille selbst ist, so dürfen wir doch schon hier diesen Ausdruck gebrauchen, um uns nicht in einer beengenden Weise stets in Abstracto zu bewegen.

seine Ueberlegung war nur eine dialektische, ohne sich zurückzubeugen in den innersten Focus des sittlichen Personlebens. Er braucht sich aber eben nur zu besinnen, um zu sehen, daß das Gewissen mit seiner auf unbedingte Wahrheit Anspruch machenden Aussage bereit steht.

Man sagt ferner: Wer wolle sich erkühnen, zu behaupten, alle die tausend einzelnen Momente, welche die subjective Gesammtsituation bilden, bei seiner Erwägung nicht bloß erreicht, sondern auch zu einem einheitlichen Bilde zusammengefaßt zu haben. Thatsächlich drücke sich im Gewissen doch nur die Bezogenheit des objectiven Gotteswillens auf eine Theilsituation des Subjects aus.

Dem müssen wir entgegenhalten, daß die Situation eines Subjects sittlich nur so weit eine Bedeutung hat, als sie in das Bewußtsein desselben tritt; oder, seine Gesammtsituation besteht vor dem sittlichen Richterstuhl eben nur in den zum Bewußtsein gekommenen Momenten. Die nicht zum Bewußtsein kommenden sind für das Subject nicht da. Das Subject kann freilich nicht mit unbekannten Größen rechnen, aber seine Pflicht bestimmt sich auch nicht nach dem, was absolute seine Situation ausmacht, sondern nur nach dem, was in der Sphäre seines Bewußtseins liegt. Innerhalb dieser Sphäre liegt aber immerhin noch eine berücksichtigungswerthe Zahl von einzelnen und einzelsten Momenten, welche eine objective Gesetzgebung nimmer erreicht, welche aber das Gewissen ebenso nach ihrer Gesammtheit wie nach ihrer Relation unter einander (worauf ja auch sehr viel ankommt) mit einem Gesammtüberblick umspannt.

Wenn nach diesen Erörterungen es als festgestellt betrachtet werden darf, daß die Gewissenspflicht stets persönlicher und individueller Natur ist, sie also nach dieser Seite nur eine bedingte Gültigkeit hat, so muß doch nach einer andern Seite hin wieder ihre absolute Gültigkeit betont werden. Nämlich, obwohl das, was mir in der Besonderung meiner individuellen Situation Pflicht ist, deswegen nicht nothwendig auch einem Anderen Pflicht zu sein braucht, weil eben seine Situation eine andre ist, so tritt sie doch mir gegenüber mit dem Charakter der Unbedingtheit auf, und ich weiß, daß sie für jeden Andern, der genau sich in meiner Situation befände, dieselbe absolute Gültigkeit haben würde, d. h. ich weiß, daß sie auch objective

reale Wahrheit hat, vor Gott, wie vor Menschen. Demnach muß auch jedes andre Gewissen meine Pflicht grade so beurtheilen wie ich, und es wird dadurch möglich, sich auf das Gewissenszeugniß Anderer zu berufen. So thut es Paulus 2 Cor. 4, 2: *συνιστῶντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, und 5, 11: *ἐλπίζω δὲ καὶ ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν πεφανερῶσθαι.*

Der Unbedingtheit, mit welcher die Pflichtforderung auftritt, widerspricht es, unter Umständen von einem bloßen Rathschlag des Gewissens zu reden. Die bindende Kraft ist unter allen Umständen gleich. Die kantische Unterscheidung einer obligatio perfecta und imperfecta ist ebenso falsch, als die katholische Lehre von den consiliis evangelicis. Es liegt darin nur eine falsche Ausbeutung des subjectiven und individuellen Charakters der Pflicht. Was dem Einen nach seiner Subjectivität und Individualität Pflicht ist, braucht es darum nicht auch einem Andern zu sein; aber dadurch, daß sie es für diesen nicht ist, wird sie nicht für den Ersteren zum bloßen Rathschlag, sondern bleibt was sie ist, volle, ganze Pflicht.

Von einer halben Verpflichtung kann niemals die Rede sein; in jedem Momente hat das Subject gemäß seinem Gewissen unbedingt nach sittlicher Nothwendigkeit zu handeln. Die einzige Schriftstelle, welche mit einigem Schein für den bloßen Rathschlag angeführt werden kann, ist 1 Cor, 7. Aber eben diese Stelle ist vielmehr ein Beweis, daß wo die individuellen Bedingungen vorhanden sind, das, was an sich nicht Pflicht ist, zur Pflicht wird. Darum kann im einzelnen bestimmten Falle es ebenso Pflicht sein, nicht zu ehelichen (V. 8. 26), als in einem andern Falle es Pflicht ist, zu ehelichen (V. 9); „ein Jeglicher hat seine eigne Gabe von Gott, einer so, der andre so“ (V. 7), darum „wie einem Jeglichen Gott hat ausgetheilet, ein Jeglicher, wie ihn der Herr berufen hat, also wandele er.“

So fällt auch die von Fries und de Wette[1]) aufgestellte Unterscheidung von „Pflichtgeboten“ und „Zumuthungen“ oder „Empfehlungen“. Wenn de Wette sagt, daß die Liebe mit ihrem schaffenden Streben nach Vollkommenheit, ihren Musterbildern des

[1]) Vgl. Sittenlehre I. S. 258 f. III. S. 45 f. und Lehrbuch der christlichen Sittenlehre. S. 47.

Schönen und Edlen, ihren Forderungen, das eigene und fremde Leben zu fördern, zu erhöhen, zu verschönern, auf ein nicht schlechthin Nothwendiges und Allgemeingültiges gerichtet ist und darum mit diesen Forderungen nicht in Form des Pflichtgebotes, sondern nur der Zumuthung und Empfehlung auftrete", so steht er wesentlich auf dem Standpunkte, aus welchem die katholischen consilia evangelica geflossen sind, und berührt sich darum auch mit Möhler[1]), welcher in der Liebe eine Kraft erblickt, welche dem Gesetze unendlich überlegen sei, da sie immer zartere und edlere Beziehungen zu Gott und Welt entdecke, und in ihrer Erweisung sich nie genüge und immer erfinderischer werde. Ist die Liebe die einzige Erfüllerin des Gesetzes, so ist sie auch in ihrer höchsten Bethätigung doch nicht mehr als des Gesetzes Erfüllung; wir dürfen dem Ausspruche des Paulus auch diese Wendung geben, *ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον, νόμον πεπλήρωκε* Röm. 13, 8. 10.

Aus demselben Grunde gilt vor dem Gewissen auch der Unterschied von Recht und Billigkeit nicht. Der ganze Unterschied beruht nur auf der Unvollkommenheit des Ausdruckes jedes objectivirten Gesetzes. Der Buchstabe des Gesetzes bestimmt den Umfang des Rechts, das was im Geiste des Gesetzes noch hinzugethan werden muß, bestimmt den Umfang des Billigen. Die menschliche Gerichtsbarkeit kann sich nur an den ersteren gewiesen erachten, weil sie nach demjenigen Mittel greifen muß, welches der subjectiven Willkühr im richterlichen Urtheil relativ am genügendsten vorbeugt. Das Gewissen findet sich aber nicht an den objectiven Ausdruck des Gesetzes gewiesen, sondern an den Wahrheitsgehalt des Gesetzes, an das Gesetz in seiner idealen Vollkommenheit. Erleidet dieses Gesetz auf die individuelle Situation des Subjects Anwendung, so entsteht daraus für dasselbe einfach eine Pflicht, nichts mehr und nichts weniger. Die Wahl des Billigen ist nicht mehr Sache der Willkühr, sondern das sittlich einzig Mögliche, das heißt eben das Gebotene, die Pflicht.

Damit berühren wir schon eine neue Frage, ob das Gewissen den Begriff des Erlaubten kennt? Wir antworten entschieden, nein!

---

[1]) Vgl. Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze. S. 309.

Von einem Erlaubten redet man, wo, nach dem vorhandenen Gesetze und seinem formalen Ausdrucke gemessen, sich nichts findet, was eine bestimmte Handlung forderte oder verwürfe. Aber diese Redeweise, die statthaft ist gegenüber der Unvollkommenheit des menschlicherseits objectivirten Gesetzes, ist schlechthin unstatthaft gegenüber dem absoluten Gesetze, das in dem Gewissen seinen Vermittler hat.

Denn von etwas Erlaubtem reden hieße darnach: annehmen, daß der absolute Wille bei irgend etwas Geschehendem entweder gar nicht sei, oder sich dazu indifferent verhalte.[1]) Aber beides widerspricht dem Begriffe des Absoluten. Wie der göttliche Wille in der unvernünftigen Creatur bei Allem, was geschieht, die absolute Causalität ist, so ist er bei Allem, was in der vernünftigen, mit freiem Willen begabten Creatur geschieht, der absolut verpflichtende; dürfen wir nun hier einmal anticipiren, was wir unten noch bestimmt zu erweisen haben werden, daß das Gewissen nichts anders als das Organ zur Offenbarung des absoluten Gotteswillens an das Subject ist, so ist es auch schlechthin unmöglich, daß das Gewissen bei irgend welchem Willensacte des Subjects keinen göttlichen Willen zu offenbaren habe. Dagegen ist es statthaft, mit Rücksicht auf die Individualität jeder Pflicht zu sagen, daß es gewisse Handlungen gebe, deren Sittlichkeit oder Unsittlichkeit überhaupt nicht in abstracto, sondern nur in concreto festgestellt werden könne. Allein dabei müssen wir doch immer wieder daran erinnern, daß streng genommen, dies von allen Handlungen gilt. Es läßt sich wohl eine Kategorie von Handlungen aufstellen, die im Allgemeinen nur unter solchen individuellen Verhältnissen eintreten können, daß sie auch im Allgemeinen als geboten oder verboten bezeichnet werden können, aber dann sind sie in ihrer begrifflichen Fassung jedenfalls auch schon der objectiven Abstractheit entnommen und auf bestimmte concrete subjective Verhältnisse bezogen. In dem Begriffe „Mord" wird z. B. eine objective Handlung schon so beschrieben, daß das concrete Verhältniß des Subjects zu derselben bereits mit bezeichnet ist. Mord ist die absichtliche Zerstörung eines gottgewollten Menschenlebens. Die

---

[1]) Vgl. Rothe, theol. Ethik III. S. 24: Es kann keinen einzigen in der Reihe der wirklich sittlichen Lebensmomente des sittlichen Subjectes geben, in dem ausdrücklich eine sittliche Forderung nicht gesetzt wäre.

subjectiven Elemente in diesem Begriffe liegen deutlich in der Absichtlichkeit und in dem Bewußtsein von dem Gottgewollten. Daher kann kein Zweifel über die sittliche Werthbestimmung des Mordes im Allgemeinen entstehen. Dagegen in dem Begriffe „Tanz" liegt nur eine rein objective Beschreibung einer Handlung; daher läßt sich aus diesem Begriffe selbst noch kein sittliches Urtheil constituiren; und so könnte man wohl den Begriff „Tanz" zu den sittlich unbestimmten rechnen, aber nimmermehr den Tanz eines bestimmten Subjectes in bestimmten concreten Verhältnissen. Noch anders ist es bei solchen Begriffen, welche die subjectiven Elemente der Handlung nur zum Theil in sich aufgenommen haben. Z. B. der Begriff „Wohlthat" enthält in sich nur das subjective Moment, daß das handelnde Subject wirklich dem Nächsten etwas zu seinem Wohle Beitragendes zufügen will; aber er sagt nichts davon aus, unter welchen subjectiven Bedingungen diese Handlung statt hat. Daher ist er ein an sich noch sittlich unentschiedener Begriff, und es läßt sich recht wohl der Fall denken, daß das, was objectiv als eine Wohlthat zu bezeichnen ist, dem Subjecte eine verbotene Handlung ist.

Demnach werden wir also sagen müssen: es giebt in unsrer Sprache für unsre Handlungen sittlich bestimmte und sittlich unbestimmte Begriffsbezeichnungen, aber nicht: es giebt für unsern Willen sittlich bestimmte und sittlich unbestimmte Handlungen.

Will man nun den Begriff des Erlaubten demohnerachtet dadurch retten, daß man zwar zugiebt, daß keine Handlung ohne sittliche Bestimmtheit sei, jedoch die Möglichkeit behauptet, daß zwei oder mehrere Handlungen von derselben sittlichen Bestimmtheit uns zur Wahl vorliegen könnten, wo dann das Gewissen weder zur Ergreifung der einen noch der andern verpflichte, sondern die Wahl frei lasse, — so ist darauf einfach zu erwidern, daß dieser Fall a priori als ein unmöglicher bezeichnet werden muß, weil es rein undenkbar ist, daß zwei nicht gleiche Objecte denselben Willen in völlig gleicher Weise in Anspruch nehmen. Ist der Wille, den ich zu realisiren habe, der graden Linie vergleichbar, die mich auf kürzestem Wege zum Ziele führen soll, so ist es unmöglich, daß von zwei Impulsen, die von verschiedenen Seiten kommen, jeder den Willen in dieselbe Bahn und gleich schnell vorwärts dränge.

In jenem Sinne der abstracten objectiven Unbestimmtheit redet auch nur das neue Testament von Erlaubtem. In Abstracto ist der Genuß des Götzenopfers (1 Cor. 8—10) nicht etwas Verunreinigendes, daher etwas Erlaubtes. In Concreto bleibt es aber niemals ein solches Mittelding zwischen Gebotenem und Verbotenem; entweder wird die individuelle Situation bei einer bestimmten dargebotenen Gelegenheit das Essen des Opferfleisches zur Pflicht machen, oder es verbieten. Das *πάντα μοι ἔξεστιν* (1 Cor. 10, 23) gilt nur in Abstracto; weil es im concreten Falle aus dieser Unbestimmtheit heraustritt, mußte der Apostel hinzufügen *ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει — οὐ πάντα οἰκοδομεῖ.*

Die falsche Beantwortung dieser ganzen Frage, wie sie besonders bei Kant und seinen Schülern sich findet,[1]) erklärt sich nur daraus, daß man die Bedeutung des Gewissens als die endgültig entscheidende Instanz für den concreten Fall nicht zu ihrem Rechte hat kommen lassen. Man denkt sich eine Sittlichkeit, die ihrem Wesen nach noch auf dem Standpunkte der Gesetzlichkeit steht, denn ihr Maßstab ist einzig ein mehr oder weniger vollkommnes objectives Gesetz; aus der Unzulänglichkeit des Gesetzes macht sie sich ein Gebiet des Erlaubten, anstatt in dem Gewissen den Ersatz und die Ergänzung für diese Unzulänglichkeit zu finden. Wird das Gebiet des Erlaubten als das durch ein objectives Gesetz nicht Normirte gefaßt, so können wir allerdings Wuttke (I. S. 403) Recht geben, wenn er sagt, daß je höher die sittliche Entwickelung des Menschen gereift, und je mehr also das sittliche Gesetz eins geworden sei mit seiner Persönlichkeit, desto größer auch für ihn das Gebiet des Erlaubten sei; dem Reinen sei alles rein. In dieser Fassung müssen wir auch Rothe (III. S. 24 f.) beistimmen, welcher eine gleiche Erweiterung des Gebietes des Erlaubten auch nach unten hin statuirt, sofern, je unentwickelter noch die sittliche Reife, desto mehr auch der Mensch (das Kind, der Wilde) noch ohne wirkliches Gesetz sei. Während aber

[1]) Doch auch bei neueren Ethikern, wie Wuttke, während schon Fichte (System der Sittenlehre. S. 155 f.) und vor allen Schleiermacher, in der Kritik der bisherigen Sittenlehre (W. III. 1. S. 133—136) und in der Abhandlung „über den Begriff des Erlaubten" (III. 2. S. 418—445) das Falsche in dem Begriffe des Erlaubten in überzeugender Weise nachgewiesen haben.

Rothe richtig den Begriff des Erlaubten auf den gesetzlichen Standpunkt beschränkt, und mit Schleiermacher („über den Begriff des Erlaubten". W. III. 2. S. 421) ausdrücklich leugnet, daß es an sich ein bloß Erlaubtes und nicht vielmehr ein durch die individuelle sittliche Instanz genau Bestimmtes sei, so hat Wuttke den Begriff des Erlaubten auch an sich für den sittlichen Standpunkt festgehalten. Wir werden dagegen sagen müssen, daß, wie das Gewissen bei dem Kinde, sobald es überhaupt zum sittlichen Bewußtsein gekommen ist, auch nicht die geringfügigste Handlung unbestimmt[1]) läßt, so noch viel weniger bei dem sittlich durchgebildeten Character, der ja eben darin sein Wesen hat, daß er in klarer Beherrschung seiner individuellen Situation mit sicherem Tact, d. h. durch die Bestimmtheit der Gewissensaussage, sofort den richtigen sittlichen Standpunkt findet, welcher als solcher ein einziger, bestimmt vorgezeichneter, aber nicht ein innerhalb einer Menge von gleichzeitig möglichen Standpunkten schwebender ist. Wenn Wuttke es als den erst wirklichen Genuß des sittlichen Gutes der Freiheit bezeichnet, daß sie, als eine nicht bloß unter das bestimmte Gebot gebundene, sondern auch nach mehreren Seiten hin zur ungebundenen Wahl berechtigte, die Befugniß freier Bewegung hat; und wenn er die Bestätigung dafür darin findet, daß im Gegensatz zu dem ins Specielle hinein anordnenden alttestamentlichen Gesetze das Evangelium eine allgemeine Fassung des Gesetzes in dem einen kurzen Gesetze „du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, und deinen Nächsten wie dich selbst" aufgestellt hat, — so übersieht er, daß grade je specieller eine Gesetzgebung ist, desto mehr zu erwarten steht, daß eine große Zahl von Fällen nicht erreicht werden, also ein größeres Gebiet von Nichtnormirtem übrig bleibt, als bei einer generellen Fassung des Gesetzes, wo sicher alle Species des Genus getroffen

---

[1]) Dem Kinde rechnet man allerdings vieles nicht zu, was man dem Mündigen zurechnet. Aber das ist nicht aus dem Begriffe des Erlaubten, sondern aus dem Mangel an sittlichem Bewußtsein bei der That zu erklären. Vieles (und im Anfange Alles) ist bei dem Kinde nicht Willensthat, sondern Naturthat, d. h. es folgt einfach dem Triebe, welcher es physisch beherrscht, ohne daß die That durch eine Willensentscheidung hindurchgegangen ist. Wo aber der persönliche Wille nicht concurrirt, erleidet auch der Begriff des Sittlichen keine Anwendung, also auch der Begriff des Erlaubten nicht, sofern er eine sittliche Relation ausdrückt.

werden.[1]) Und soll das erst das rechte Innewerden der Freiheit sein, daß ich mich nach mehreren Seiten hin in der Wahl als ungebunden erkenne, so müssen wir freilich bekennen, daß wir das Ideal der Freiheit vielmehr darin erblicken, daß es bei der klaren Erkenntniß dessen, was der göttliche Wille ist, und bei der kampflosen Entschiedenheit, stets das zu wollen, was der göttliche Wille ist, für unsre Willensentscheidung thatsächlich keine Wahl mehr, sondern immer nur ein einziges Mögliches giebt. Auch in Gott können wir uns die absolute Freiheit nicht anders denken, als daß das, was er will, nicht das unter mehreren Möglichkeiten von ihm Gewählte, sondern das für ihn absolut einzig Mögliche ist. An dem Satze (Wuttke I. S. 405) „die geheiligte Persönlichkeit bewegt sich innerhalb des Gesetzes freier, die für den Zustand der Sünde aufgerichteten Schranken des Erlaubten werden weiter gerückt," ist nur so viel wahr, daß die geheiligte Persönlichkeit in einem andern sittlich normirten Verhältnisse zu gewissen objectiven Handlungen steht, als der Sünder, aber sittlich normirt sind sie für jene jedenfalls auch.

Leichter zu beantworten und zum Theil sich schon aus dem vorhergehenden beantwortend ist die Frage, ob es für das Gewissen indifferente Handlungen gebe? Wir können darauf bejahend antworten, wenn wir auch das „Handlungen" nennen wollen, wobei der Wille des Subjects gar nicht thätig wird, die unwillkührlichen Lebensactionen des Leibes. Nennen wir aber nur das „Handlungen",

---

[1]) Vgl. Nitzsch, die Gesammterscheinung des Antinomismus, in den Stud. u. Krit. 1846. 1. H. S. 24: „je einfacher das ganze Gesetz ausgedrückt werden kann, je mehr das Vielfältige und Einzelne der objectiven Bestimmungen wegfällt, desto erhabener, reicher und wahrhaftiger ist ein sittlicher Standort." Rothe III. S. 26: „Auch bei der höchsten Vollkommenheit kann das Gesetz es doch nie dahin bringen, für jede einzelne Handlung die vollständig ausreichende Bestimmung zu entfalten, wegen des Individuellen am Handeln, das ja überhaupt gar nicht durch das Gesetz meßbar ist. Sonach muß aber auf dem sittlichen Gebiet allezeit eine Masse von solchen Handlungen übrig bleiben, welche durch das Gesetz weder geboten noch verboten, folglich erlaubt sind (aber lediglich dem Gesetz gegenüber, nicht an sich selbst). Ja da in jeder Handlung die Individualität wesentlich mitgesetzt ist als Faktor, so gehört strenge genommen auch jede durch das Gesetz ausdrücklich vorgeschriebene Handlung, was die nähere Modification angeht, welche sie von der Individualität des Handelnden empfängt, unter die Kategorie des Bloßerlaubten, so daß das Gebiet dieses letzteren nicht enger ist, als das des Sittlichen selbst."

was eine Willensentscheidung des Subjects zur Voraussetzung hat, so kann von einer Indifferenz nicht mehr die Rede sein; denn beruft man sich auf die häufigen Willensentscheidungen des Menschen, bei denen er sich gar keines Grundes bewußt wird, warum er sich gerade so entschieden hat, so liegt darin nicht der Erweis der Indifferenz der objectiven Handlung, sondern der Erweis des sittlichen Indifferentismus des Subjectes. Wo etwas dem Willen zur Entscheidung anheimgegeben ist, also ein Doppeltes möglich ist, kann es auch nicht mehr völlig gleichgültig sein, ob die Entscheidung für das Eine oder das Andre fällt. Es gilt, das Eine zu suchen, welches allein sich der von einem Willen beherrschten Weltordnung eingliedern läßt, von ihr und in ihr aufgenommen wird. Wollte man ein Andres für ebenso sittlich möglich erklären, so hieße dies die Einheit des Willens in der sittlichen Weltordnung aufheben. Vertritt nun das Gewissen den Willen der sittlichen Weltordnung, so wird es schwerlich eine Willensentscheidung von seinem Zeugniß unbegleitet lassen können, ob sie mit der sittlichen Weltordnung übereinstimmt oder nicht.

Wie das Gewissen den Begriff des Erlaubten aufhebt, so auch den Begriff der Pflichten-Collision. Die heilige Schrift weiß nichts von ihr. Es leidet dieser Begriff von vornherein an einem innern Widerspruch. Es giebt zu derselben Zeit und in derselben individuellen Gesammtsituation stets nur eine Pflicht, weil eben der Begriff „Pflicht“ die Bezeichnung für das Eine ist, was aus der Bezogenheit der (für unsre Vorstellung allerdings in eine Mehrheit von objectiven Gesetzesformeln auseinandertretenden) absoluten Norm auf den besonderen individuellen Fall als sittliche Forderung resultirt. Die Vereinbarung der in einem concreten Falle gleichzeitig von mehreren Gesetzesformeln erhobenen und doch sich gegenseitig ausschließenden Ansprüche kann Schwierigkeiten machen, aber das weist nicht auf eine Pflichtencollision, sondern theils auf jene allen objectiven Gesetzesformeln wesenhafte Unzureichenheit hin, wonach sie nur der unvollkommene formale Ausdruck dessen sind, was in den verschiedenen Verhältnissen dem Menschen Pflicht ist, theils auf die subjective Unfertigkeit der Gewissensaction; (— vielleicht auch nur auf einen Mangel an wahrer Gewissenhaftigkeit, sofern man

wohl erkennt, was das Pflichtmäßige wäre, aber nicht den Muth hat, Menschenrücksichten dem höheren Gebot unterzuordnen. Wir erinnern in letztrer Beziehung nur an die vielen unbequemen Collisionen, welche uns im socialen Leben durch conventionelle Rücksichten bereitet werden.)

Wie der Begriff des Erlaubten nur gegenüber der unvollkommnen objectiven Gesetzgebung ein Recht und einen Sinn hatte, so hat auch der Begriff der Collision nur einen Sinn, wenn ich mir eine objective Gesetzgebung denke, welche in Folge der ihr wesenhaften Unvollkommenheit ein Gebot aufgestellt hat für einen bestimmten concreten Fall, und ebenso eins für einen andern bestimmten concreten Fall, ohne berücksichtigt zu haben, daß beide Fälle in einer Situation zusammen da sein können. Wir haben aber gesehen, daß die Pflicht nie ein objectiv fertiges Gebot ist, sondern erst durch das Hinzunehmen der individuellen Gesammtsituation, d. i. durch die individuelle Instanz, constituirt wird. Diese Verarbeitung der beiden constitutiven Faktoren zur Gewinnung der einheitlichen Pflicht im gegebnen Falle ist die wesentliche Thätigkeit des Gewissens, dazu ist es organisirt, dazu hat es jene eigenthümliche Fähigkeit des centralisirenden Zusammenschauens erhalten, wonach es das, was im vorliegenden Falle allein Pflicht sein kann, mit schwankenloser Unmittelbarkeit kundgiebt. Im Grunde genommen ist jede Pflicht die Lösung eines Collisionsfalles, nämlich der Collision all der im betreffenden Falle einschlagenden sittlichen Momente. Aber diese Collision hat nicht das Wesen des sich gegenseitig Ausschließens, sondern des sich gegenseitig Begrenzens. So lange die Lösung dieser Collision durch Ermittelung des antheiligen Mitbestimmungsrechts aller einzelnen Momente noch nicht gefunden ist, ist auch die Pflicht selbst noch nicht ermittelt.

Indem das Gewissen anzeigt, welche Willensentscheidung in dem bestimmten Falle (wie complicirt er auch sein möge) dem absoluten Willen entspricht, giebt es die Combination aller einschlagenden Momente nach dem Maße ihres Mitbestimmungsrechtes und schließt alle weiteren sittlichen Ansprüche an das Ich aus. Nur wo das Gesetz in seiner abstracten Objectivität so mit dem Bewußtsein verwachsen ist, daß es thatsächlich das Gewissen nicht zur Funktion kom-

men läßt, also seine abstracten Einzelgesetze vor das Bewußtsein hinstellt und sich der centralisirenden Thätigkeit des Gewissens vordrängt, nur da giebt es eine Pflichtencollision, weil die Pflichtformel mit der Pflicht selbst als identisch gesetzt wird. Dies wird am deutlichsten aus einer Erfahrung, die wir oft an uns selbst machen können: wir quälen uns mit der Entscheidung eines Collisionsfalles; aber genau beobachtet war unsere Ueberlegung bis dahin nur ein rein dialektisches Verfahren; wir waren noch nicht darauf gekommen, den Fall mit Bewußtsein auch vor unser Gewissen zu stellen; wir thuen es und siehe, wir gewinnen mit einem Male die erwünschte Klarheit. Also nur, wo das Gewissen irgendwie aus seiner Funktion herausgedrängt oder in derselben beschränkt worden ist, giebt es eine Pflichtencollision. Jenes aber ist, wie wir später sehen werden, thatsächlich im Stande der Sünde der Fall. Für den Sünder und im Gefolge der Sünde giebt es daher auch eine Menge von Collisionen. Der wiedergeborne Christ aber wird durch den heiligen Geist, das heißt hier durch das im Geiste erneuerte Gewissen, in alle Wahrheit geleitet; ihm eignet eine gewisse sittliche Klarheit, die sofort in jedem Falle das Pflichtgemäße schaut, und zwar mit einer innern Sicherheit, welche mit Paulus sagen darf: *οἶδα καὶ πέπεισμαι ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ* Röm. 14, 14. Diese Sicherheit eignet ihm selbst dann, wo ein objectives Gesetz, welches mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftritt, in einem bestimmten Falle wegen seiner Incongruenz mit der individuellen Instanz zurückgewiesen werden muß. Indem das Gewissen zu einer andern, als der im Gesetz geforderten, Handlungsweise verpflichtet, abrogirt es jenes Gesetz für diesen Fall, macht es sich zum Herrn über das Gesetz, in demselben Sinne, in welchem Christus mit Bezug auf die Heilung am Sabbathe sagt: *κύριος γάρ ἐστι καὶ τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* Matth. 12, 8.

Wir kommen unten noch einmal auf die Collisionsfälle zurück, wo wir sie eben als eine Erscheinung des deteriorirten Zustandes des Gewissens zu besprechen haben werden.

Gehört zur Constituirung der jedesmaligen Pflicht als wesentlicher Faktor die individuelle Instanz und kann diese in ihrer ungeschmälerten Totalität niemand anders umspannen als das Gewissen des betreffenden Individuums, so kann es auch keinem Andern die

ausschlaggebende Entscheidung darüber überlassen, was ihm Pflicht sei. Jeder kann sich dies (streng genommen) nur selbst sagen. Es ist also „gewissenlos“ sich diese Entscheidung bequem zu machen, indem man einfach das objective Gesetz entscheiden läßt; die legale Handlung kann unter Umständen selbst pflichtwidrig werden, und sie ist es in allen Fällen, wo das sittliche Urtheil des Volksmundes die Forderung der Billigkeit dem Buchstaben des Gesetzes gegenüber geltend macht. Ebenso „gewissenlos“ ist es, eine fremde Autorität für sich und über sich entscheiden zu lassen. Meine individuelle Instanz geht in der keines Andern so auf, daß beide irgend einmal als identisch gesetzt werden dürften. Kein Mensch kann daher völlig mein Gewissen vertreten, also auch nicht für mich entscheiden; so wenig als umgekehrt mir jemand ausreden kann, daß etwas meine Pflicht sei, was mir mein Gewissen als Pflicht auferlegt (vorausgesetzt, daß wir es nicht mit dem deteriorirten Zustande des Gewissens zu thun haben, davon unten). Es kann mir etwas Gewissenssache sein, das es einem Andern nicht ist; und es ist sittlich gerechtfertigt, wenn ich eine von mir erbetene Entscheidung für einen Andern unter Umständen mit den Worten ablehne: „das mußt du mit deinem Gewissen ausmachen.“ Im umgekehrten Falle wird von mir dem nicht die Anerkennung versagt werden dürfen, welcher sich zur Beweisführung seiner Pflicht auf sein Gewissen beruft (vorausgesetzt, daß es ernstlich und mit Wahrhaftigkeit geschieht). So erscheint das Gewissen allüberall als die letzte und erste Instanz im Pflichtengebiet. Inwiefern sich darauf der Anspruch auf das Recht der Gewissensfreiheit gründet, davon unten. So viel aber sehen wir schon hier, es hat jeder ein Recht, gegenüber allen Beweisführungen im Namen der heiligsten Pflichten sich auf das Gewissen als auf eine unangreifbare Burg zurückzuziehen.[1])

Darf das, was das Gewissen allein entscheiden kann und soll, nicht dem objectiven Gesetz, nicht fremder Autorität überlassen werden, so ist es noch viel gewissenloser die Entscheidung einem Zufalle zu überlassen, etwa wie die Herrnhuter dem Loose, sei es auch, daß man vorgiebt, darin ein unmittelbares Urtheil des gött-

---

[1]) Vgl. Kähler a. a. O. S. 33.

lichen Willens anstatt seines Substituten (des menschlichen Gewissens) zu respectiren. Wer hat dem Menschen gesagt, daß sich der göttliche Wille außer durch das geordnete Organ des Gewissens noch in unmittelbarer (d. h. abergläubischer) Weise zur Abgabe seiner Entscheidung provociren lassen will![1])

§. 9.
Das richterliche Gewissen oder das Gewissen als beurtheilendes und zurechnendes.

Wie das Gewissen sich vor der Willensentscheidung thätig erweist als verpflichtendes, so nach der faktischen Willensentscheidung zunächst als beurtheilendes und zurechnendes.[2]) Das heißt, es erfolgt eine sofortige Bezeugung des Gewissens an das Selbstbewußtsein, ob und inwieweit der obligirte Wille in seiner faktischen Entscheidung der Obligation nachgekommen ist, und daß, da diese Entscheidung völlig der Freiheit der Selbstbestimmung anheimgegeben war, das Ergebniß rein der Causalität des freien Willens zuzumessen ist.

Das will noch etwas näher beleuchtet sein, um nicht falsch verstanden zu werden. Man könnte nämlich sagen, jenes Urtheil über das „ob" und „inwieweit" und das „Ergebniß" sei nicht eine That des Gewissens, sondern der urtheilenden Vernunft. Und man hat Recht. Das Gewissen thut nichts anders, als daß es die Pflicht des vorliegenden Falles auch nach der getroffenen Willensentscheidung beharrlich vor das Selbstbewußtsein hält, es mag nun die getroffene Entscheidung mit ihr harmoniren oder nicht. Es ist auch jetzt nur eine συνείδησις, ἣ συμμαρτυρεῖ τὸ δέον. Aber das Selbstbewußtsein ist kein todtes, sondern ein lebendiges; es wird unwillkührlich durch das gegenübergestellte Zeugniß excitirt. Die getroffene Entscheidung steht als Moment des Selbstbewußtseins im Vordergrunde desselben. Das „Soll" steht wie in einem Spiegel

---

[1]) Vgl. was Bengel darüber sagt in seinem „Abriß der sogenannten Brüdergemeinde" S. 404. 486 f.

[2]) Darauf beruht die hergebrachte Unterscheidung des vorausgehenden und nachfolgenden Gewissens. Inwieweit diese Bezeichnung als eine angemessene zu gelten hat, wird aus dem Folgenden deutlich werden.

dem „Haben“ gegenüber, und es reflectirt für das Selbstbewußtsein mit Unmittelbarkeit, ob und inwieweit Uebereinstimmung herrscht oder nicht. Eben weil es ein unmittelbares Reflectiren ist, hat man den Inhalt dieser Reflection noch zu einer Aussage des Gewissens gemacht; aber wie unmittelbar eine solche Reflection auch geschehen möge, so geht ihr doch nothwendig eine geistige Thätigkeit des Vergleichens voraus, und das, was reflectirt, ist das Resultat dieses Vergleichens. Mit andern Worten die entsprechende Geistesthätigkeit hat reflectirt, ist reflectirend thätig gewesen, nicht aber das Gewissen ist in Activität gewesen. Es hat sich nur mit der Unveräußerlichkeit seines Pflichtzeugnisses der reflectirenden Thätigkeit dargeboten, ja im gewissen Sinne aufgedrungen.[1]) Nicht das Gewissen urtheilt über die Einstimmigkeit oder Nichteinstimmigkeit mit der Pflicht, sondern dasselbe Urtheilsvermögen, welches auch sonst diese Geistesfunktion hat. Ohne das Gewissen fehlte allerdings dem Urtheil die eine der Prämissen, und ohne dasselbe würde überhaupt nicht in der bezeichneten Weise die urtheilende Thätigkeit excitirt, aber in dem Allen liegt noch keine Berechtigung, das Gewissen selbst zu einem urtheilenden zu machen.

Wie nun auch das Urtheil ausgefallen sein möge, so ist damit doch die Kette der unmittelbar an das beharrliche Pflichtzeugniß des Gewissens gegenüber der bezüglichen Willensthat sich anschließenden geistigen Phänomene noch nicht abgeschlossen. Das Urtheil bleibt nicht in objectiver, indifferenter Abstractheit vor dem Selbstbewußtsein stehn, sondern es excitirt in ebenso unmittelbarer Weise ein Urtheil darüber, wem das Ergebniß zu verdanken sei. Es liegt in der Beschaffenheit des menschlichen Geistes, daß er für jedes neu in sein Bewußtsein eintretende Moment die Herstellung des Causalnexus verlangt. Er verlangt also auch, daß die Causalität jener Willensthat für das Bewußtsein festgestellt werde, das heißt: mit eben solcher Unmittelbarkeit, mit welcher das Urtheil über die

[1]) Mehr läßt sich nicht sagen, denn einen absoluten Zwang übt es in dieser Hinsicht nicht; die Reflection muß sich nicht darauf richten; es giebt Gewissen, oder wenigstens Perioden bei einzelnen Gewissen, wo die reflectirende Thätigkeit nicht eintritt und daher der Betreffende auch nichts von seiner richterlichen Funktion empfindet.

Harmonie oder Disharmonie der Willensthat mit dem bezüglichen Pflichtzeugniß des Gewissens in das Bewußtsein fällt, constituirt sich das Bewußtsein von dem Verhältniß der Willensthat zu der Selbstcausalität des Willens. Das Gewissen führt nicht selbst die Willensthat auf die Ursächlichkeit des Willens zurück, aber sein Zeugniß necessitirt den für die Sittlichkeit angelegten Geist so lange, bis er urtheilend diese Ursächlichkeit constatirt und in sein Bewußtsein aufgenommen hat. Es vollzieht sich der Act der Zurechnung. Was der Wille gethan hat oder nicht gethan hat, fällt in das Bewußtsein als seine That. Enthalten ist in der Zurechnung ein dreifaches: ein Urtheil über die Person, welche gehandelt, über das Motiv, warum sie gehandelt, und über die Kraftanstrengung, welche sie zur Durchsetzung der Handlung aufgewendet hat. So ist auch in jenem Acte der Zurechnung, welcher sich an das Gewissenszeugniß anschließt, zunächst eine Aussage darüber enthalten, daß ich, das sittliche Subject, die freie Persönlichkeit, der Urheber der Willensthat gewesen bin, daß die That meine That gewesen ist. Weiter ist darin eine Aussage darüber enthalten, daß, wenn ich die That nicht gewollt hätte, sie eben nicht in das Dasein getreten wäre, daß, wie viele Influenzen auch auf mich einzuwirken suchten, doch von mir es abhing, welche ich zulassen wollte, und daß die, welche ich zugelassen habe, mit meiner ausdrücklichen Zustimmung zugelassen worden sind, mit einem Worte, daß das Motiv der That nirgends anders zu suchen ist als darin, daß ich sie gewollt habe. Endlich ist darin eine Aussage darüber enthalten, mit welcher Geneigtheit oder Abneigung, mit welchem Begehren oder Widerstreben, mit welcher Action oder Passion, mit welcher Lust oder Unlust, mit einem Worte mit welchem moralischen Kraftaufwand ich die zur Pflichterfüllung drängenden oder von ihr abhaltenden Bestimmungsmomente zugelassen oder zurückgedrängt habe.

Das, was sich aus dieser Gesammtaussage ergiebt, ist die Constatirung der Schuld[1]) des Subjects an der Willensthat; das Subject wird seiner Schuld überführt. Daß von einer Schuld, also

---

[1]) Zunächst also läßt es der Begriff „Schuld" noch unentschieden, ob damit ein pflichtmäßiges oder pflichtwidriges Handeln gemeint sei.

auch von einer Zurechnung nur da die Rede sein könne, wo die Pflicht gekannt und die äußere Möglichkeit der Pflichterfüllung vorhanden war, brauchen wir kaum noch einmal in das Gedächtniß zurückzurufen, da eine nicht gekannte oder unmögliche Pflicht überhaupt keine Pflicht mehr ist, hier es sich aber um die Funktionen des Gewissens gegenüber einem Pflichtfall handelt, also beides als vorausgesetzt gedacht werden muß.

Der Begriff der Schuld bemißt sich nicht nach dem Object der That, sondern allein nach dem Causalitätsverhältniß der sittlichen Persönlichkeit zur objectiven That. Er ist der Antheil der freien Persönlichkeit an der That, wie er sich bei der Abrechnung ergeben hat und wie er nun auf das Conto des Subjects zu schreiben, d. h. ihm zuzurechnen ist. Darin liegt schon, daß er Grade hat. Zwar das bleibt sich unter allen Umständen gleich, daß das Subject weiß „ich habe es gethan, weil ich es gewollt", aber das dritte, der moralische Kraftaufwand gegenüber den pflichtwidrigen oder pflichtgemäßen Influenzen, ist relativen Maßes. Je nach seiner Intensität ist auch der Grad der Schuld ein verschiedener. Gewöhnlich redet man von einer Gradverschiedenheit der Schuld in Rücksicht auf das Bewußtsein vom Gesetz und auf die äußeren Verhältnisse. So ausgesprochen sind dies aber Momente, welche die Gradverschiedenheit der subjectiven Verpflichtung bedingen, während wir es nicht mehr mit den Momenten der Verpflichtung, sondern der Zurechnung zu thun haben. Hier kann nur die Intensität und Klarheit des Pflichtbewußtseins auf der einen Seite, und die Erleichterung oder Erschwerung der Pflichterfüllung durch von außen hinzutretende Umstände auf der andern Seite in Betracht kommen. Wo das Pflichtbewußtsein durch nichts getrübt war, und dazu ermunternde Stimmen, unterstützende Kräfte von außen kamen, involvirt die pflichtwidrige Handlung eine größere Verschuldung, als wo beides nicht vorhanden war. Und hinwiederum, wo jenes mehrfach angefochten war und im Kampfe mit widerstrebenden äußeren Elementen behauptet und ins Werk gesetzt werden mußte, wird dem pflichtmäßig Handelnden ein höheres sittliches Verdienst (versteht sich nicht im meritorischen Sinne) zugerechnet werden müssen. Der Reiche, welcher stiehlt, hat im Allgemeinen eine größere Verschuldung als der Arme, welcher

dasselbe thuet; der Arbeiter, welcher mit Opfer an Zeit und Lohn, stundenweit zu einer Missionsfeier eilt, hat im Allgemeinen mehr sittliches Verdienst als der Wohlhabende, welcher ohne materielle Einbuße zu Wagen sich dahin begiebt.

Wir sind bei dieser Exemplificirung von selbst schon auf einen Unterschied in dem abstracten Begriff der Schuld, auf den Unterschied von Verschuldung (oder Schuld im gebräuchlichen Sinne) und Verdienst geführt worden. Die Zurechnung bestimmt allerdings im Allgemeinen das Verhältniß der Willensthat zur Selbstcausalität der sittlichen Persönlichkeit; aber insofern ihr das Urtheil vorausgegangen ist, ob und inwieweit die Willensthat mit der Pflicht übereinstimmt, sagt sie nicht bloß im Allgemeinen aus, daß die That, sondern auch im Besondern, daß die so und so beschaffene That in dem und dem Verhältnisse zur Selbstcausalität des Willens stehe. Das heißt, es wird ebenso bei der hinter der Pflicht zurückbleibenden That evident, daß und wie viel die That hinter der Pflicht zurückgeblieben ist, was und wie viel dem Subject also noch zu leisten übrig bleibt, was und wie viel es noch zu leisten schuldig ist, als es bei der mit der Pflicht übereinstimmenden That in das Bewußtsein fällt, daß das Subject seine Schuldigkeit gethan hat, daß die unbedingte Macht, welche die Pflicht setzte, befriedigt ist. Jenes ergiebt den Begriff der Verschuldung, dieses den des Verdienstes. Indeß ist der entsprechende psychologische Vorgang doch nicht ein so glatter und ungestörter. Es handelt sich nicht mehr um Momente, die mit Unmittelbarkeit in das Bewußtsein fallen, sondern um die Resultate einer Vergleichung, zu welcher das Gewissen den einen Theil (die Pflicht), das Selbstbewußtsein den andern Theil (die Willensthat mit allen ihren Bestimmtheiten) hinzubringt. Das Gewissen nun zwar läßt mit sich nicht markten, aber in Betreff all der Momente, welche den sittlichen Thatbestand der Willensthat constituiren, ist nicht sofort ein abgeschlossenes Selbstbewußtsein vorhanden. Da treten die Gedanken auf, die sich unter einander verklagen oder entschuldigen Röm. 2, 15. Das heißt die Gedanken, welche an der individuellen Gesammtsituation solche Momente hervorzustellen suchen, die den (dadurch mitbedingten) Pflichtbegriff zu modificiren geeignet sind, oder welche in den (siehe oben) die Gradverschiedenheit der Schuld bedingenden Um-

ständen solche Momente hervorzustellen suchen, die den Schuldbegriff zu modificiren geeignet sind. Diese λογισμοὶ, wie sie ein Beweis sind, daß in die sittliche Persönlichkeit bereits mit Spontaneität ein Bewußtsein von dem Ergebniß jener Vergleichung gefallen ist, wodurch sie eben excitirt wurden, können „vor dem Gewissen" an dem Ergebniß selbst nichts ändern. Das Gewissen, wie es bei der Pflichtbestimmung alle mitbestimmenden individuellen Momente zusammenschauend erfaßte, und in dieser centralisirenden Macht eben sein Wesen offenbarte, läßt auch bei der Schuldbestimmung den andern Partner nicht locker, bis er alle mitbestimmenden Momente in unveränderter Gestalt zum Vergleich herbeigebracht hat. Es überwindet also alle gegentheiligen Versuche unlautrer λογισμοὶ, es überführt die sittliche Persönlichkeit ihrer Schuld, oder allgemeiner ausgedrückt, ihres sittlichen Standes. Da wo nun das Gewissen sich in dieser Beziehung reines Feld geschaffen hat, giebt es auch dem Selbstbewußtsein eine Wahrnehmung davon, und nun erst tritt das Resultat jener Vergleichung wie ein unanfechtbares Zeugniß in das Bewußtsein: das Subject wird sich seines sittlichen Standes in Bezug auf den bestimmten Fall ebenso klar als völlig bewußt. Macht nun jemand diesen Stand zur Basis eines Urtheils an andere über sich selbst, so darf er sich auf sein Gewissen berufen, als auf das, welches ihm Zeugniß gebe, daß er wahr rede: ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεως μου Röm. 9, 1. (Es ist diese Formel gewissermaßen ein Schwur bei dem Gotte im eignen Gewissen.) In diesem Sinne ist 2 Cor. 1, 12 des Apostels Ruhm das Zeugniß seines Gewissens, daß er in Einfältigkeit und göttlicher Lauterkeit, nicht in fleischlicher Weisheit, sondern in der Gnade Gottes auf der Welt gewandelt habe. Schmid a. a. O. S. 181 sagt mit Recht: „συνείδησις ist hier das Bewußtsein von der sittlichen Beschaffenheit oder That des Willens und diese συνείδησις legt ein Zeugniß ab, (daß Alles bei der sittlichen Beurtheilung wahrhaftig zu Werke gegangen). Ein Augen- und Ohrenzeuge sagt aus, was geschehen ist. Die That ist wahrgenommen und es ist dies auf eine solche Weise ausgesprochen worden, daß man mit Grund der Wahrheit diese That als wirklich so geschehen annehmen kann und soll. So giebt das Gewissen Zeugniß. Im Gewissen wird die That

oder Willensbeschaffenheit ins bewußte Wahrnehmen gebracht und die geschehene Wahrnehmung auch dem Subject ausgesprochen, d. h. es hat selbst das Bewußtsein davon und es ist dies ihm der hinreichende Grund, die Sache als wahr zu betrachten. Das Zeugniß des Gewissens ist insofern überzeugend und zwar hat es die vollständig überzeugende Kraft, der wir nicht ausweichen, nicht widersprechen können. Es ist ein überzeugendes, dem Menschen in seinem Innern werdendes oder gewordenes Bewußtsein. Sein Gewissen sagt es Röm. 9, 1. dem Paulus, daß er wirklich diese Trauer hat um sie, und indem er selbst es ausspricht gegen seine Leser, legt sein Gewissen zugleich mit ihm das Zeugniß ab."

In gleicher Bedeutung steht es Joh. 8, 9 von den Pharisäern, welche ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι ἐξήρχοντο. Darauf ist auch die Redensart zurückzuführen: „das kann ich mit gutem Gewissen behaupten." Es ist dies noch ein anderes „gutes Gewissen", als das, von welchem wir später zu reden haben werden. Es ist nicht das ruhige, friedevolle Gewissen in Folge des Gutseins (wie Apgesch. 23, 1; 1 Petr. 3, 16. 21 u. a.), sondern es ist das Gewissen, sofern es eine Aeußerung (in Wort oder That) als eine wahrhaftige, mit dem inneren Zustande übereinstimmende bezeugt, in dem Sinne, in welchem der Verf. des Hebräerbriefes (13, 18) von sich sagt: πεποίθαμεν, ὅτι καλὴν συνείδησιν ἔχομεν ἐν πᾶσι καλῶς θέλοντες ἀναστρέφεσθαι. Verfangen die aus dem eignen Busen aufsteigenden λογισμοὶ nicht gegen das Gewissen, welches nicht zuläßt, daß dem Selbstbewußtsein ein andres Urtheil über die Willensthat sich bilde, als welches der ungeschwächte und ungeschminkte Ausdruck ihres Gemessenseins am Gewissen ist, — so vermag noch viel weniger der Grundsatz des Probabilismus dieses Urtheil zu alteriren. Das heißt, das Gewissen läßt sich nicht durch irgend welche Autorität außer sich in seinem Urtheil bestimmen. Mag zehnmal ein fremdes Gewissen über meinen Fall anders urtheilen, das eigne Gewissen behauptet sein Urtheil. Aus der populären Sprachweise gehören hierher die Aussprüche „sich aus etwas ein Gewissen oder kein Gewissen machen." Das woraus ich mir ein Gewissen mache, hört nicht auf, mich zu beunruhigen, dadurch, daß mir eine Autorität sagt, ich brauche mir deshalb kein Gewissen zu machen. Und umgekehrt,

das, woraus ich mir kein Gewissen mache, beißt mich auch dann nicht, wenn mir ein Andrer sagt, daß ihm sein Gewissen darüber Vorwürfe machen würde. Als der Franziskaner Jean Petit zu Paris in Veranlassung der Ermordung des Herzogs von Orleans (1407) es unternahm, den Tyrannenmord öffentlich als recht zu vertheidigen, wagte es das Costnitzer Concil, Gerson an der Spitze, nicht, mit Entschiedenheit diesem hier zum erstenmal öffentlich ausgesprochnen Grundsatze des Probabilismus, daß nämlich eine sittlich zweifelhafte Handlung zuläßig sei, sobald sie die Zustimmung einiger Autoritäten (angesehener Kirchenlehrer) für sich habe, entgegenzutreten; aber ob sein Mörder, Johann der Unerschrockne, damit im Stande gewesen ist, das Brandmal eines Mörders, welches ihm sein Gewissen aufdrückte, hinwegzuwischen, dürfte sehr zweifelhaft sein. Der jesuitische Satz: Licere cuivis omnes adire casuistas, quoad repererit, qui ad libitum respondeat, hat wohl manchen zum Verbrecher gemacht, aber noch kein Verbrechergewissen wirklich erleichtert. Nur so lange die Tünche, welche das Sophisma über die Gewissenstafel gießt, das Gewissensurtheil einigermaßen verdeckt, kann es mehr oder weniger beseitigt erscheinen; aber die Tünche haftet nicht, und hindurch sieht jeder schon den Urspruch des Gewissens hervordringen.

§. 10.
Das vollziehende Gewissen.

Das Urtheil, welches von dem Gewissen über das Verhältniß der Willensthat zur Pflicht einerseits, und zur Causalität des eignen Willens andrerseits excitirt worden ist, läßt sich, wie wir sahen, in keiner Weise (oder doch nur scheinbar) bestechen. Zu dieser incommutabilitas kommt aber noch die inexstinguibilitas. Es ist kein momentanes, sondern es behauptet sich beharrlich im Selbstbewußtsein; d. h. sobald die betreffende Willensthat in das Bewußtsein tritt, tritt ihm auch das Gewissensurtheil[1]) zur Seite. Man hat gesagt, daß es auch unvermittelt in das Bewußtsein des Men-

[1]) Es möge uns verstattet sein, es kurzweg so zu nennen, trotzdem daß wir sahen, daß es nicht eigentlich ein Urtheil des Gewissens, sondern nur das vom Gewissen excitirte Urtheil über das Verhältniß der Willensthat zur Pflicht einerseits, und zur Causalität des Willens andrerseits ist.

schen trete, wie dies bei dem sogenannten bösen Gewissen sichtbar sei, welches plötzlich und ohne alle äußere Veranlassung mitten in der Lust oder Arbeit oder Zerstreuung activ werde. Das ist's auch, was der Vorstellung von einem bösen Gewissen zu Grunde liegt, welches jemanden verfolge. Allein das unwillkührliche ins Bewußtsein Treten des Gewissensurtheils ist ein nur scheinbar unvermitteltes; es geschieht dies nie ohne vorausgehende Erinnerung an die Willensthat und diese taucht nach psychologischen Gesetzen nie unvermittelt wieder im Geiste auf. Der Geist reproducirt gehabte Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gefühle nur nach dem Gesetze der Association, aber dann auch unwillkührlich, wenn Aehnliches, Verwandtes, Gleiches oder Entgegengesetztes ihm entgegentritt; dies berührt gewissermaßen die Taste, welche in Folge des geistigen Mechanismus das entsprechende Erinnerungsbild hervortauchen läßt. Eine That nun, die mächtig fördernd oder hindernd in unser ganzes Leben eingegriffen hat, die ihre bildenden oder zerstörenden Spuren an unsrer Person, an unserer Umgebung, in dem ganzen Lebenskreise, darin wir uns bewegen, zurückgelassen hat, hat soviel Erinnerungsexcitamente, daß wir kaum unser Auge auf einen Gegenstand werfen, und unsern Fuß an einen Ort setzen können, ohne daß etwas berührt wird, welches mit jener That in Beziehung steht, ohne daß die Taste berührt wird, welche sofort das Erinnerungsbild hervortauchen läßt. Und weil nun das, was uns von außen erinnernd entgegentritt, nicht von uns abhängt, so sind wir allerdings nicht Herr über die Erinnerung an jene That; sie kommt ungerufen, selbst wider unsern Willen. Wenn wir auch fliehen wollten aus dem Lebenskreise, wo uns dieses Bild allenthalben begegnet, wir könnten doch nicht uns selbst entfliehen, und tragen zuviel der Erinnerungsexcitamente mit uns selbst und an uns selbst herum, als daß nicht auch am äußersten Meer dasselbe Bild alle Augenblicke uns wieder in die Erinnerung treten würde. Gesetzt auch, die Erinnerung pausirte einmal, die uns umgebenden Verhältnisse wären günstig genug, sie eine Zeit lang schlafen zu lassen, unser Denken wäre so in Anspruch genommen, unser Geist so durch andre Dinge beschäftigt, vielleicht betäubt, daß für das Auftauchen jener Erinnerung zunächst kein Raum da wäre, sie würde doch, sobald dieser Raum sich gefunden, bei dem ersten

Excitamente von außen mit derselben Intensität und Energie wie früher auftreten. Damit soll zunächst nur die Art, wie das Gewissensurtheil sich beharrlich im Selbstbewußtsein behauptet, erklärt sein, und ich vermag nicht, mit Rothe a. a. O. I. S. 267 und Andern in dieser Unfreiwilligkeit, mit welcher das Gewissensurtheil in das Bewußtsein tritt, einen Beweis zu erkennen, „daß das Gewissen wesentlich Thätigkeit Gottes selbst im Menschen sei."

Eben aus der Art, wie sich das Gewissensurtheil im Selbstbewußtsein behauptet, ergiebt sich aber auch, daß es in Bezug auf seine Beharrlichkeit gleichgültig ist, ob das Urtheil in bonum oder malum lautet. Ist die gute That, innerlich und an sich gemessen, der bösen That völlig gleich, (also bei gleicher Gradhöhe über und unter dem moralischen Nullpunkte), so wird auch das Selbstbewußtsein in ganz gleicher Gradhöhe davon afficirt. Es muß an sich die gethane gute That den Menschen in der Erinnerung ebenso oft und lebendig beschäftigen, als die böse That. Aber freilich wird die Erfahrung uns nicht bloß der Zahl nach mehrere, sondern auch dem Grade nach effectvollere Zustände von Missethätern vorführen als von Pflichtgegetreuen. Wo wäre der, welcher das Gute mit solcher Intensität ergriffe, wie die Bosheit in tausend Fällen das Böse ergreift? Die durchschnittliche Gradhöhe des guten Gewissens steht im Allgemeinen tief unter der Gradhöhe des bösen Gewissens. Daher sind uns die Aeußerungsformen des bösen Gewissens viel geläufiger und vertrauter als die des guten Gewissens. Das Alterthum kennt fast nur die ersteren, und selbst Neuere (z. B. Palmer) möchten die Gewissensfunktionen nur auf das Böse beziehen. Jedenfalls mit Unrecht. Das Gewissen ist angelegt für das Gute wie für das Böse, und vollzieht seine Funktionen nach beiden Seiten hin bis zu Ende des psychologischen Processes. Im Falle der Entscheidung für das Pflichtgemäße ist das Gewissensurtheil jedesmal begleitet und gefolgt von einem Gefühl der befriedigten Pflicht und dies wirkt selbst ein Gefühl der Befriedigung, des Friedens in dem Subject; je öfterer die Erinnerung an die That, desto öfterer auch der Genuß dieses Friedens; es bildet sich eine Kette von seligen Momenten, die immer mehr einer zuständlichen Seligkeit sich nähert. Es ist die Erscheinungsform des guten Gewissens.

So mag der Zustand der Unschuld im Paradiese gewesen sein. Wo noch keine Erinnerung an die Sünde das selige Bewußtsein der befriedigten Pflicht störte, war es eben ein stetiger seliger Genuß des Friedens, der Harmonie mit dem Unbedingten, mit Gott. Indem wir sagen „Harmonie mit Gott“ gehen wir allerdings schon über das oben prädicirte „Gefühl der befriedigten Pflicht“ hinaus. Allein für die ersten Menschen im Paradiesesstande trat ja die Pflicht nicht in ihrer abstracten Isolirung auf, sondern hinter der Pflicht stand für ihr Bewußtsein unmittelbar der persönliche Gott, dessen Wille an sie eben ihre Pflicht war; für sie mußte also auch das Gefühl der befriedigten Pflicht unmittelbar das Gefühl der Harmonie mit Gott sein. Setzen wir einmal dafür „Harmonie mit dem Unbedingten“, so dürfen wir diese in einem relativen Sinne auch als Inhalt des Gefühls des guten Gewissens im Allgemeinen bezeichnen, auch da, wo der Wesens-Zusammenhang zwischen dem Gewissen und dem persönlichen Gott noch nicht zur klaren Erkenntniß erhoben worden ist.

In der Pflicht des Gewissens treten dem Menschen die Ansprüche einer unbedingten Norm entgegen; er kann die Pflicht nicht befriedigen, ohne diese zugleich zu befriedigen. Und davon hat er ein Gefühl; er merkt, daß er mit der Pflichterfüllung etwas gethan hat, was über diese selbst noch hinausreicht. In derselben Weise, wie er sich in der Pflicht von einer unbedingten über ihm stehenden Macht in Anspruch genommen fühlt, fühlt er sich in der erfüllten Pflicht gewissermaßen aufgenommen in das Unbedingte. Er hat sich mit ihm zusammengeschlossen und empfindet dies mit einem eigenthümlichen Wohlgefallen. Denn er ist über sich selbst hinausgekommen, und daran knüpft sich etwas *Heilverkündendes*, ein *verheißungsvolles Gefühl*. So schließt sich an das Gewissensurtheil auch eine Gewissensbelohnung, oder abstracter ausgedrückt: das Gewissen, welches über das Verdienst erkannte, *vollstreckt* auch sein Erkenntniß, vollzieht die Belohnung wirklich. Es wird ein *seliges* Gewissen auf Grund des *guten* Gewissens. Die Intensität der Seligkeit richtet sich im Allgemeinen nach der Intensität, mit welcher sich das Subject mit dem Unbedingten zusammengeschlossen hat. Oder wir können auch sagen, der Grad der Seligkeit richtet sich nach dem Grade

des Verdienstes (versteht sich wiederum nicht im meritorischen Sinne, sondern nur als sittliche Werthbestimmung), welches das Gewissen dem Subject zurechnet; das heißt, sie ist bei gleichem Grade des Verdienstes gleich bei den verschiedenen Individuen, vorausgesetzt, daß auch die sonstigen Verhältnisse gleiche sind. Denn sonst hängt der Grad zunächst noch ab von dem religiösen Erkenntnißstande. In einem relativen Sinne ist die Seligkeit des guten Gewissens auch da vorhanden, wo die Vorstellung von der unbedingten Macht, welche durch das Gewissen ihre Ansprüche erhebt, eine noch völlig unentwickelte ist; aber diese Seligkeit gewinnt an Wahrheit und Intensität, je mehr jene Vorstellung von dem Unbedingten sich erhebt zum Bewußtsein des persönlichen Gottes, je mehr sie in dem Pflichtgebot erkennt den Liebeswillen des Vaters in Jesu Christo. Aber nach einer andern Seite hin ist noch ein Wachsthum der Seligkeit des Gewissens möglich. Keine That steht isolirt da, auch die gute That nicht. Sie ist der Anfang einer Kette von Thaten, Zuständen, Geschicken, die wenigstens theilweise durch sie bedingt sind. Alles Heilvolle, was sich in dieser Kette entwickelt, darf daher der freie Urheber jener guten That in gewissem Sinne auch sich mit zurechnen; er schaut in jener That eine ganze segensreiche Aussaat, und das Gewissen rechnet sie ihm zu als *seine* Aussaat. So mehrt es die *Seligkeit* des Bewußtseins.

Der Zustand, wo das Gewissensurtheil als ein stetiges Zeugniß befriedigter Pflicht das Bewußtsein begleitet, heißt, wie wir schon berührten, das *gute* Gewissen. Es versteht sich dies im übertragenen Sinne; denn nicht das Gewissen ist gut, sondern es giebt dem sittlichen Subject Zeugniß, daß dies gut ist; in ihm reflectirt, wie in einem treuen Spiegel, die persönliche Güte. Das Subject wird sich daraus des guten, des mit der verpflichtenden Norm übereinstimmenden Verhaltens bewußt. Paulus rühmt sich Apgesch. 23, 1 *πάσῃ συνειδήσει ἀγαθῇ* gewandelt zu haben vor Gott bis auf diesen Tag; zugleich ein Beweis, daß der Bewußtseinszustand des guten Gewissens nur abhängig ist von dem Bewußtsein der Uebereinstimmung des Verhaltens mit der verpflichtenden Norm, gleichviel ob diese die wahre ist oder nicht; denn Paulus vindicirt sich hier, ebenso wie 2 Tim. 1, 3, ein gutes Gewissen auch für die Periode seines jüdischen

Bewußtseinszustandes. Freilich ist der Begriff des guten Gewissens im specifisch christlichen Sinne ein weit höherer. Von einem Bewußtsein vollkommner Pflichterfüllung kann da überhaupt nicht die Rede sein; das gute Gewissen ist da vielmehr der Bewußtseinszustand des sich durch das Blut Christi mit Gott im Glauben versöhnt wissenden Gewissens Heb. 9, 14. 10, 22, so daß es immer mit dem Glauben, den es zu seiner Voraussetzung hat, in Verbindung erscheint 1 Tim. 1, 5. 19. 3, 9 (vgl. dazu S. 37 und besonders unten §. 15). Dem Timotheus (1 Tim. 1, 5) befiehlt Paulus an *ἀγάπην ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου* und V. 19 *ἔχειν πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν*. Ebenso stellt dies Petrus seinen Lesern (1 Petr. 3, 16) als Ziel hin, und nennt V. 21 die Taufe *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεὸν*.

Mit demselben Rechte, mit welchem man von einem guten Gewissen reden kann, kann man auch von einem reinen, unbefleckten Gewissen reden, *καθαρὰ συνείδησις* 1 Tim. 3, 9. 2 Tim. 1, 3; und von einem unanstößigen Gewissen, *ἀπρόσκοπος συνείδησις*, d. i. ein solches, welches sich keines Anstoßes schuldig gemacht hat.

Das gute Gewissen kann, wie auf den ganzen sittlichen Stand des Subjects, so auch auf einen einzelnen Fall bezogen werden, und ich kann in Bezug auf diesen ebenfalls sagen „daß ich ein gutes Gewissen habe", *σύνοιδα ἀγαθοποιήσας*. Auch in dem einzelnen Falle verbindet sich damit das Heilverkündende, das Beseligende. Nun haben wir früher gesehen, daß das Gewissen seine Funktionen vollzieht, auch wo die That nur in der Gesinnung vollendet war, ja selbst wo die That nur als eine problematische in der Vorstellung vollzogen wurde. Somit wird sich auch einer solchen nur erst in der Gesinnung vollzogenen, oder nur erst vorgestellten guten Handlung Heil ankünden. Es tritt ein Vorgeschmack des seligen Genusses ein, den die Handlung selbst mit sich bringen wird, und dieser lockt und drängt das Subject, sie wirklich zu vollziehen. So geht von dem Gewissen durch das, was es in Aussicht stellt, und wovon es eine Vorempfindung giebt, ein nachdrücklicher Anreiz zum Guten aus, es weckt die Lust zum Guten. Ich fühle es, wie schön es ist, der schützende Engel einer gefährdeten Unschuld, der Beglücker einer armen Familie, der Retter einer verlornen Seele zu sein; in Aussicht der seligen Lust, die

mit dieser That verknüpft ist, wächst mir die Lust zur That selbst; die innere Stimme, die mich dazu treibt, ist nichts anderes, als die Stimme des Verheißung kündenden Gewissens. (Deutlicher wird diese Funktion des Gewissens bei der gegentheiligen That, wo etwas Böses von dem Subject in Aussicht genommen wird; da tritt es weheverkündend und somit warnend, schreckend auf. Davon sogleich weiter unten.)

Gehen wir nun zu dem zweiten Falle über, wo das Gewissensurtheil eine pflichtwidrige That nach dem Maße unsrer Verschuldung zu constatiren hatte. Es ist begleitet und gefolgt von einem Gefühl der nichtbefriedigten Pflicht, und dies wirkt selbst ein Gefühl der Nichtbefriedigung, des Unfriedens. Je öfterer die Erinnerung an die That, desto öfterer auch die Empfindung dieses Unfriedens. Es bildet sich eine Kette von unseligen Momenten, die immermehr einer zuständlichen Unseligkeit sich nähert. Es ist die Erscheinungsform des bösen Gewissens.

Wir sagten oben, daß durch das Gewissensurtheil für das Bewußtsein constatirt worden sei, wie weit das Subject hinter seiner Pflicht zurückgeblieben sei. Da nun die Zumuthung der unbedingten Norm an das Subject mit der entgegengesetzten Willensentscheidung nicht beseitigt ist, sondern fordernd stehen bleibt, so tritt das Nichtgeleistete als ein Nochzuleistendes, als ein debitum, eine Schuld, in das Bewußtsein, so lange, bis die Leistung vollzogen ist[1]). So wird das Schuldbewußtsein der bleibende Zustand dessen, der gegen die Pflicht gehandelt hat. Ist nun dies schon ein Zustand der Unbehaglichkeit, daß das Subject fühlt, daß es nicht locker, von seiner Pflicht nicht los gelassen wird, so wird diese Unbehaglichkeit noch verschärft durch ein Doppeltes. Der Sünder fühlt sich zunächst uneins mit sich selber, im Widerspruch mit seinem eignen Wesen, seiner eignen Idee, wenn sie ihm auch nur wie im Dämmerlicht vorschwebt. Er meinte selbstisch, d. h. in seiner Selbstbestimmung zu

---

[1]) Vgl. Müller a. a. O. I. S. 239: „Die Schuld haftet am Sünder als ein unabwendbares zweites Sollen desselben in Beziehung auf ein unerfüllt gebliebenes erstes Sollen. — Wie der Mensch erst schuldig ist, das Gesetz zu halten, und dann, wenn er seine Schuldigkeit nicht thut, schuldig wird vor dem Gesetz, so enthält auch die Bedeutung von debere und ὀφείλειν dieses doppelte Sollen."

handeln, und fühlt doch, daß er wider sein eignes Selbst gehandelt hat. Er hat sich entbunden von der Pflicht und fühlt doch, daß er sich in demselben Augenblicke binden ließ von einer fremden Macht, die an ihn eigentlich gar kein Anrecht hat (Röm. 7, 14: *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*); er fühlt, daß, wenn er dieser letzteren nicht nachgegeben, sich deshalb in seinem Inneren nichts empört haben würde, während es ihm jetzt ist, als sträubte sich sein eignes Wesen dagegen, als habe er sich selbst weggeworfen, und müsse er sich selbst verwerfen. Darum das Rothwerden, das Erblassen, der Eintritt der Scham, weil er fühlt, daß er etwas von seiner eignen Würde preisgegeben. Die Sünde hat ihm nicht das Bewußtsein der Freiheit gegeben, sondern seine Brust eingeengt. Es ist der Zwiespalt zwischen dem wahren Wesen des Ich, welches die Sünde als ein fremdes Element von sich unterscheidet[1]), und zwischen dem empirischen Zustande des Ich, nach welchem dasselbe die Sünde als sein Eigenthum anerkennen muß. *Εἰ ὃ οὐ θέλω ἐγὼ, τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία* Röm. 7, 20; und *οἴδαμεν, ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν, ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι.* Diese Zwiespältigkeit, in welcher sich das Ich fühlt, ist das Eine, was seine Unbehaglichkeit kennzeichnet. Das Andre ist das Gefühl der Spannung, in welche der Mensch sich zu dem Unbedingten gesetzt hat, welches er, wie wir sahen, hinter der Pflicht wenigstens ahnt. Es kommt ihm zum Bewußtsein, daß die unverletzlich bestehende Ordnung des Unbedingten, wie sie die Gehorsamen segnend und beseligend aufnimmt, so die Verletzenden als Feinde feindlich ergreift. Darin liegt etwas Weheverkündendes. Er merkt, daß er mit der pflichtwidrigen Handlung etwas gethan hat, was über diese selbst noch hinausreicht. Das Gefühl des Unbedingten erfaßt ihn, ihn hinausstoßend aus seiner Sphäre und die Verfluchung ihm nachschleudernd, und doch auch wieder ihn nicht von sich lassend, ihn festhaltend wie mit Klauen, daß er das Hinausgestoßenwerden fühle als einen sich in infinitum fortsetzenden Act. Es ist das Gefühl des Verfolgtwerdens und des Fliehens ohne entrinnen zu können, des sich Versteckenmüssens und doch immer wieder Hervorgezogenwerdens.

---

[1]) Vgl. Müller a. a. O. I. S. 242.

So verstecken sich Adam und Eva vor Jehova, und müssen doch offenbar werden; sie fliehen und können ihm doch nicht entrinnen. So muß Kain unstät und flüchtig sein auf Erden. So theilen alle Gottlosen dasselbe Loos, daß sie ein rauschendes Blatt jaget und sie davor fliehen, als jagte sie ein Schwerdt, und fallen, da sie niemand jaget 3 Mos. 26, 36; der Gottlose fliehet und niemand jaget ihn Sprüchw. 28, 1. Der Zustand der Unruhe ist zugleich der Zustand der Verdammniß. Der Grad der Unseligkeit richtet sich im Allgemeinen nach dem Grade der Schuld; d. h. sie ist bei gleichem Grade der Schuld gleich bei verschiedenen Individuen, vorausgesetzt, daß auch die sonstigen Verhältnisse gleiche sind. Denn sonst hängt der Grad, wie bei der Seligkeit des guten Gewissens, zunächst noch ab von dem religiösen Erkenntnißstande. Das Schuldbewußtsein verstärkt sich in gleichem Verhältniß mit dem Zunehmen der Erkenntniß des Unbedingten. Es ist schwächer, wo in dem Unbedingten nur eine unbestimmte höhere Macht über dem Menschen geahnt wird; es ist am stärksten, wo in demselben der persönliche heilige Gott, der Vater unseres Herrn Jesu Christi, erkannt ist. Der Ausruf des Petrus „Herr gehe von mir hinaus, ich bin ein sündiger Mensch“ Luk. 5, 8 findet darin seine psychologische Erklärung. Man kann im Allgemeinen sagen, das Schuldbewußtsein hält gleichen Schritt mit der religiösen Erkenntniß. Da nun aber diese immer selbst auf der höchsten menschlichen Stufe noch Unvollkommenes an sich hat, wird man ebenso sagen müssen, die Schuld selbst ist stets größer und reicht weiter, als das Schuldbewußtsein des Menschen. Aber darin liegt nicht ein Trost, sondern die Erklärung, daß das Schuldbewußtsein des Menschen, statt mit der Zeit sich zu mindern, vielmehr wächst. Zwingt die Schuld, an das dadurch verletzte Unbedingte, zuhöchst an die Verletzung des persönlichen heiligen Gottes zu denken, so begründet die Beschäftigung mit diesem Gedanken an sich schon eine wachsende Bekanntschaft mit dem Unbedingten, einen tieferen Einblick in sein Wesen, einen sich immer mehr ergänzenden Glauben an Gott, aber nicht einen Glauben, dem das Vertrauen wesenhaft ist, sondern einen Glauben an Gott, wie ihn die Teufel haben und zittern. Es liegt darin nicht die Erkenntnißseite, welche uns immer mehr an sein Vaterherz zieht, sondern die, welche die Kluft zwischen Gott und uns sich immer mehr

erweitern sieht. In dem Schuldbewußtsein liegt ein fortschreitendes Innewerden der Geschiedenheit von Gott. Die Gewissensqual über eine That wird durch die Zeit nicht schwächer, sondern, wenn nicht soteriologische Momente dazwischen treten, eher stärker. Aber noch mehr. Keine That des Menschen hat eine in sich abgeschlossene Sphäre, sie ist der Anfang einer Kette von durch sie bedingten Thaten, Zuständen, Geschicken. Hatte der Mensch die erste That, als völlig abhängig von seiner Willensentscheidung, noch in seiner Hand, so doch die Folgen nicht. Zum Bewußtsein der Thatschuld kommt also noch das Bewußtsein der Schuld an den Folgen der That. Er muß sie fürchten, und sieht sich doch außer Stande, etwas daran zu ändern, so wenig als er die primitive That ungeschehen machen kann. Sein Herz erschrickt vor der Zukunft, die sich vor ihm aufthuet mit einer Fülle von Möglichkeiten, davon jede einzelne ihm einen Stich in das Herz giebt. Das sind die Gewissensbisse. Zurückschauend auf die böse That, concentrirt sich ihm in ihr all das Unheil, das von ihr seinen Ausgang nahm; und vorwärts schauend erscheint ihm Alles im Lichte, oder vielmehr im Schatten jener bösen That. Das Schuldbewußtsein erfüllt das ganze Bewußtsein; neben der Gewissensqual ist jede andre Freude verderbt, vernichtet. „Wenn das Herz traurig ist, so hilft keine äußerliche Freude“ Sprüchw. 14, 10. Will sich der Mensch seiner erwehren, er kann es nicht, vermag es nicht. Eben weil Alles mit jener bösen That für ihn in Beziehung steht, wird es durch jeden näheren oder entfernteren Anlaß neu erzeugt. Es kommt ebenso ungerufen als wider Willen. Und ob auch der Geist erfinderisch ist, zur Linderung der Qual immer neue Entschuldigungsmomente vorzuführen, sie werden schlüßlich selbst zur Steigerung der Qual, weil sie ihn immer tiefer in die Erkenntniß hineinführen, daß seine That sich nicht entschuldigen läßt. So ist das Schuldbewußtsein das furchtbarste Leiden, weil von dem Bewußtsein durchdrungen, daß es heillos ist; und es ist der knechtischste Zustand, weil der Mensch ihm willenlos preisgegeben ist, weil es eine Macht über ihn ist. Man kann schon nicht mehr sagen, der Mensch hat das Schuldbewußtsein, sondern das Schuldbewußtsein hat ihn. Das ist das Bild des bösen Gewissens. Es heißt so in demselben übertragenen Sinne, wie

das gute Gewissen; denn nicht das Gewissen ist bös, sondern in ihm reflectirt nur, wie in einem treuen Spiegel, die ganze persönliche Bosheit des Subjects.

Was Wunder, daß bei den empfindlichen Bewußtseinsformen des *bösen* Gewissens seine Erscheinung gekannt ist selbst bei den Völkern, die eine eigentliche Vorstellung von dem Gewissen nicht haben. Wir haben schon oben Gelegenheit gehabt zu bemerken, wie reich die Dichter des Alterthums wie der neueren Zeit an tragischen Schilderungen des bösen Gewissens sind. Wir erinnern an Sophokles und Euripides, dann besonders an Juvenals unübertroffenes Gemälde vom bösen Gewissen (siehe oben S. 23) und an Shakespeares in der Person der Macbeth verkörpertes böses Gewissen (siehe oben S. 58).

Das N. T. nennt es *συνείδησις πονηρὰ* Hebr. 10, 22, sofern es ist eine *συνείδησις ἁμαρτιῶν* Hebr. 10, 2. Durch eine Handlung wider das Gewissen *ἡ συνείδησις μολύνεται* 1 Cor. 8, 7; die Sünder sind *κεκαυτηριασμένοι τὴν ἰδιάν συνείδησιν*, gebrandmarkt an ihrem Gewissen 1 Tim. 4, 2. Ein solches böses, beflecktes Gewissen ist auch gemeint, wenn der Hebräerbrief 14, 14 sagt, daß das Blut Christi *καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ὑμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων* (vgl. auch V. 9).

Sofern das Gewissen, wie wir gesehen haben, seine Funktionen vollzieht, auch wo die That nur in der Gesinnung, oder auch nur in der Vorstellung vollzogen war, hat es noch die bedeutungsvolle Mission eines *Warners* vor der bösen *That* durch den Hinweis, oder vielmehr die Vorempfindung all der unseligen Folgen, die dadurch der Mensch auf sich häufen würde. Eine solche Vorempfindung ist es, wenn es uns in dem Augenblicke, wo wir ein verabscheuungswürdiges Verbrechen als von uns gethan in der Vorstellung poniren, eiskalt überläuft. Das Gewissen kündet seine Schrecken auch bei dem bloß gedachten Verbrechen im Bewußtsein an; es hält sie bereit, als wollte es sagen „sieh, das wartet unabwendbar deiner, so du dich nicht von der Ausführung des Verbrechens abwendest.“ Die Drohung ist intensiver und nimmt deutlichere Umrisse an, je bestimmter das Verbrechen in der Vorstellung gesetzt wird; aber weil das letztere seine Existenz eben nur in der Vorstellung hatte, ver-

schwindet sie und das damit verbundene unbehagliche Gefühl, sobald die Vorstellung aufgehoben wird. Der Fromme erschrickt, wenn ein sündiger Gedanke seine Andacht durchkreuzt; aber er vermag den Schrecken zu bannen, indem er den Gedanken bannt. So lange die Sünde nur unser discursives Denken beschäftigt, malt uns das Gewissen die Hölle nur; ein Ausstreichen des Gedankens, und das Gemälde ist wie weggewischt ohne eine Spur seines Dagewesenseins. Sobald aber die Sünde aus dem Gedanken in die Willensthat übergegangen ist, bringt das Gewissen die wirkliche Hölle und kein Gedankenstrich vermag ihr ein Ende zu machen. Sie reicht hinüber bis in die Ewigkeit, wenn nicht eine Hülfe von oben kommt, wenn nicht Jesus Christus den Schuldbrief zerreißt.

§. 11.
Das Gewissen in seiner Bedeutung für das Erkenntnißvermögen.

Wir treten in eine neue Kategorie von psychologischen Erscheinungen, die mit dem Gewissen auf das Engste verbunden sind, aber doch nur verbunden sind, d. h. ebenso wenig sein Wesen constituiren, als unmittelbar und unwillkührlich eintreten. Wir erkannten bereits, daß wir in den Funktionen des Gewissens die bezeugende als die primäre Funktion, von der verpflichtenden, richterlichen und vollziehenden als secundären, aber doch unmittelbaren und unwillkührlichen Funktionen unterscheiden mußten. Das Gewissen fungirte in den letzteren Fällen nicht mehr allein, sondern es nahm noch andre geistige Funktionen für sich mit in Anspruch, aber in einer Weise, daß die letzteren sich ihm nicht entziehen konnten, sondern unwillkührlich thätig werden mußten. Wir haben nun noch einige Erscheinungen zu besprechen, die sich von den vorigen so unterscheiden, daß das Gewissen auch ohne sie activ gedacht werden kann, während jene von dem activen Gewissen unzertrennlich waren. Es sind die Erscheinungen, wo andre Geistesthätigkeiten mit dem Gewissen in selbstständiger Weise arbeiten, und das Gewissen vielmehr diesen als Mittel für ihre Zwecke dient. Es sind dies die Operationen der Denkthätigkeit, des νοῦς, welcher

in Verbindung mit dem Gewissen arbeitet, und die Aussagen des Gewissens zu einem Mittel seines Erkennens macht. Wir haben schon oben (§. 7) die Ansicht zurückgewiesen, daß das Gewissen ein erkennendes Vermögen sei; wir haben hier nun nachzuweisen, inwiefern es aber doch ein Vermittler unendlich wichtiger Erkenntnisse ist.

Diese sind theils sittliche, theils religiöse.

Die Gewissensaussage, die, wie wir sahen, allemal nur mit Bezug auf einen bestimmten Willensfall laut wurde, enthielt zunächst nichts weiter als eine einfache Bejahung oder Verneinung von dessen Rechtbeschaffenheit. Sie sagt, daß dieser Fall recht oder nicht recht sei, aber sie sagt nicht, was recht oder unrecht sei. Sie sagt zu dem Dieb, „das was du thun willst, ist unrecht," aber sie sagt nicht „das Stehlen ist unrecht." Das letztere, als allgemeine sittliche Wahrheit gefaßt, ist vielmehr Resultat der denkenden Abstraction, und es wird, wie alle abstrahirten Wahrheiten, nicht aus einem einmaligen Falle, sondern aus mehreren gleichen oder ähnlichen gewonnen. So wird aber doch das Gewissen behülflich, ja es macht es überhaupt erst möglich, diese Wahrheit zu finden. Indem es zu allen Fällen des Stehlens sagt „das ist unrecht", verhilft es dem Denken zunächst zu dem Satze: „in allen diesen Fällen sagt das Gewissen: es ist unrecht"; und daraus schließt das Denken weiter: „so wird es also in allen gleichen Fällen ebenso sprechen". Diese gleichen Fälle faßt es zusammen unter dem Begriff „Stehlen", und nun lautet die von ihm gewonnene allgemeine Wahrheit: „das Stehlen ist vor dem Gewissen unrecht." Ist aber das Gewissen die einzige Instanz für den Menschen, welche bestimmt, ob etwas recht oder unrecht ist, so darf die Wahrheit noch allgemeiner so lauten: „das Stehlen ist unrecht." Denken wir uns nun denselben Abstractionsproceß wiederholt für alle möglichen sittlichen Fälle überhaupt, so wird das Denkvermögen im Stande sein, auf Grund der Gewissensaussagen allmählich ein ganzes System von sittlichen Wahrheiten aufzustellen, welche, dem Menschen zur Nachachtung dargeboten, ein System von Sittengeboten, das Sittengesetz repräsentiren. Die Gewährleistung, daß wirklich ein System zu Stande kommen wird, liegt darin, daß die sittlichen Momente, welche durch das Gewissen

gesetzt werden, nicht atomistisch neben einander stehen, sondern wie sie aus einem Organismus stammen, so auch organisch sich zusammengliedern. Es sind gleichartige Glieder Eines Gesetzes und sie streben wieder zu Einem Gesetz zusammen. Die *συνείδησις* giebt ihren Inhalt einzeln an den *νοῦς* ab, daß dieser sie wieder zusammenbringe zur Einheit. Erst wenn der *νοῦς* die einzelnen Gewissensaussagen erfaßt hat unter dem Gesichtspunkte dieser Einheit, hat er sie wahr erfaßt. Für diese Denkarbeit dürfen wir den ungemein günstigen Umstand nicht übersehen, daß das Gewissen so angelegt ist, daß es seine Aussage abgiebt nicht bloß im factischen Falle, sondern auch im bloß vorgestellten Falle. Das letztere macht es überhaupt erst möglich, daß wir in zweifelhaften Lagen „es mit unserem Gewissen überlegen können, was wir thuen sollen.“ Worin besteht diese Ueberlegung? Darin, daß ich mir die möglichen Fälle des Handelns vorführe, oder vielmehr dem Gewissen vorführe und es darüber sein Urtheil abgeben lasse. Das kann ich aber auch thun, ohne daß ich die Handlung selbst vorhabe, indem ich sie bloß in der Vorstellung setze. Ich erhalte so ebenfalls die gewünschte Gewissensaussage. So vermag ich mit meinem Vorstellen die Erfahrung zu anticipiren, und es wird in der That möglich sein, durch die weitere denkende Verarbeitung der so gewonnenen Gewissensaussagen ein ganzes Sittengesetz, eine systematische Sittenlehre zusammenzustellen. Wir bemerken hier freilich im Voraus, daß wir aus dieser glücklichen Lage gar bald wieder durch einen andern Umstand gerissen werden. Die Wahrnehmung nämlich, daß es auch ein irrendes Gewissen giebt, macht die ganze Basis unserer Erkenntniß wieder unzuverlässig und stellt es so überhaupt in Frage, ob eine Sittenlehre, bloß über den Aussagen des Gewissens erbaut, noch auf durchgängige lautere Wahrheit würde Anspruch machen können. In wieweit dem ohnerachtet das Gewissen als Quelle der sittlichen Erkenntniß seine Geltung behält, darüber haben wir uns weiter unten zu verbreiten, wo die Irrthümlichkeit des Gewissens bestimmter zu präcisiren sein wird[1]).

---

[1]) Wir hoffen, daß bereits aus dem Bisherigen klar geworden sein wird, daß dem Gewissen selbst eine erkennende Thätigkeit nicht zugeschrieben werden kann. Zu dem Begriff des Gewissens gehört nur das, was organisch nicht von ihm losgelöst

Gewichtiger, weil auf die sittliche Erkenntniß selbst zurückwirkend, ist die aus den Gewissensphänomen sich für den νοῦς ergebende religiöse Erkenntniß. War es vorhin eine rein logische Denkarbeit, welche die Gewissensaussagen zu Gesetzesformeln fortbildete, so knüpft sich jetzt auch noch eine speculative Denkarbeit daran, welche nach dem Causalitätsgesetz von dem Vorhandensein einer unbedingten Norm auf den unbedingten Urheber derselben zurückschließt und diesen Begriff nach allen den Seiten, welche im Gewissen reflectiren, ausbaut.

Man hat das Gewissen geradezu zu einem unmittelbaren Gottesbewußtsein gemacht, sei es, daß man (wie v. Hofmann) es als eine unmittelbare Selbstbezeugung Gottes an den Menschen bezeichnete, sei es, daß man es als eine Art göttlicher Substanz dachte, welche dem creatürlichen Geiste einverleibt sei, sei es daß man pantheistisch darin die Form fand, wie der absolute Geist im Menschen sich selbst misse. Wir haben alle diese Ansichten schon oben S. 94 ff. zurückweisen müssen. Aber auch manche von denen, welche eine solche Confusion des Gottes- und Menschengeistes nicht vornehmen und nicht übersehen, daß Gott dem Menschen im Gewissen etwas Gegenständliches ist, daß der Mensch Subject ist und Gott und das Göttliche Object seines Wissens ist, haben sich verleiten lassen, das Gewissen zur unmittelbaren productiven Quelle der Religion zu machen (Schenkel). Das Gewissen darf nicht ohne Weiteres als Gottesbewußtsein bezeichnet werden[1]); es ist dies nicht im

---

werden kann, ohne es selbst in seinem Wesen zu schädigen, d. h. seine organische Einheit zu zerstören. Das Füreinandersein verschiedener Organismen bringt oft ein Ineinandersein in ihren Erscheinungsformen mit sich, und daher die Schwierigkeit, die Sphären eines jeden begrifflich genau auseinander zu halten. Das gilt vorzüglich von allen für einander daseienden geistigen Organismen. Der νοῦς und die συνείδησις haben beide ihren Sitz in der καρδία; ihre Thätigkeiten greifen deshalb vielfach in einander, und werden im gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht scharf geschieden, aber für die wissenschaftliche Erkenntniß ist es durchaus nothwendig, diesen Scheidungsproceß scharf durchzuführen, daß jedem seine Selbstständigkeit und Einheit gewahrt bleibe. Das ist aber schon nicht mehr der Fall, sobald man dem Gewissen auch ein Erkenntnißvermögen beilegt. Der erste Irrthum zieht dann ein ganzes Gefolge von Irrthümern nach sich, wie wir dies z. B. an dem Schenkel'schen Gewissensbegriff sehen.

[1]) Siehe oben S. 90.

primären, sondern nur in dem secundären Sinne, als es dem Selbstbewußtsein das Gottesbewußtsein vermittelt. Die Begriffe von Gott und dem Göttlichen liegen nicht schon fertig in dem Bewußtsein, so daß wir uns gewissermaßen nur auf sie zu besinnen hätten, oder daß es nur der Attention unseres Bewußtseins auf dieselben bedürfte, um sie abzulesen, sondern es liegt nur das Material für dieselben in der Tiefe der Seele, wie ungemünztes Gold, was durch den *νοῦς* erst hervorgeholt werden muß, um zur begrifflichen Idee ausgeprägt zu werden. Die Idee Gottes ist dem Menschen nicht angeboren oder eingeboren im Gewissen, (der Mensch hat überhaupt nicht angeborne inhaltsvolle Vernunftbegriffe,) sondern der *νοῦς* steht nur in einer solchen lebendigen Wechselbeziehung zur *συνείδησις*, daß er aus deren Erscheinungsformen nothwendig die Idee Gottes erschließt, sobald er von der Erscheinung speculirend in die Tiefe dessen, was ihr zu Grunde liegt, hinabsteigt.

Daher ist es auch im Allgemeinen gleichgültig, bei welcher der verschiedenen Erscheinungsformen des Gewissens wir anknüpfen, um zu der Idee des Absoluten vorzudringen. Wir können anknüpfen bei den empfindlichsten Kundgebungen des Gewissens: das Gericht über den Sünder, welches sich in seiner Gewissenspein vollzieht, führt den denkenden Geist zur Vorstellung von Gott. Lassen wir Palmer (a. a. O. S. 65) sprechen, welcher daran anknüpft, um nachzuweisen, wie das Gewissen von sich aus zu Gott hinleitet: „In jener Reaction des sittlichen Triebes und Sinnes (d. h. des Gewissens), nämlich in jener Unruhe des Innern über eine Sünde und Schuld, ist etwas so Ueberwältigendes, daß wir, auf diesen Zustand reflectirend, zu der Frage kommen: woher rührt es denn aber, daß ich diesen peinigenden Gedanken nicht los werden kann? Warum bin ich denn, auch wenn kein Mensch mir etwas anhaben kann, vielleicht Keiner auch nur Kunde von meiner Sünde hat, innerlich so total geschlagen und weiß mir nicht zu helfen? Gewissensangst ist wie Todesangst; warum schüttle ich sie denn nicht ab, wenn doch kein Nachrichter mir droht? Vor was ist mir denn eigentlich so bange, da mir doch Niemand und Nichts in der Welt bange macht? Und warum kann ich, nachdem ich eine geraume Zeit Gewissensqual ausgestanden, nun nicht denken, ich habe meine Schuld damit abgebüßt

— warum dauert das innere Gericht immer noch fort? Auf was für einen Richterspruch, auf was für eine Schlußsentenz deutet denn dies hin? Da muß denn eine Ahnung erwachen, daß ein Höherer, ein Gewaltigerer, ein unsichtbarer Richter hinter dem Gewissen stehe; nur darum kann mich solche Angst quälen. Auf diesem Wege allerdings wird das Gewissen von sich aus zu Gott hinleiten."

Oder gehen wir aus von dem Gefühl der Unbedingtheit, welches wir gegenüber den Forderungen des Gewissens haben. Schmid a. a. O. S. 146 sagt: „Die um ihrer selbst willen Realisirung heischende Forderung des sittlichen Impulses ist es, welche den menschlichen Geist treibt, einen unbedingten Zweck zu suchen und anzuerkennen, und so das schlechthin Unbedingte als den eigentlichen Gegenstand dieses Impulses zu erfassen. Unbedingt zu erstreben ist nur das in sich Unbedingte. Dahin weist also der sittliche Impuls als auf einen höhern und höchsten Gegenstand und so tritt er über die Sphäre des Menschlichen hinaus und findet seinen Gegenstand da, wo die Idee des Unbedingten schlechthin ihre Anwendung findet, und wo zugleich die tiefste Wurzel des sittlichen Impulses liegt. Er wurzelt im Subject, sofern dieses dem Reich des Unbedingten angehört und in ursprünglicher Gemeinschaft steht mit dem schlechthin Unbedingten." Weiter setzt Auberlen a. a. O. S. 25 diese Kette von Folgerungen auf Grund des Gefühls des Unbedingten fort. Er sagt: „das Gewissen ist das Gefühl des Unbedingten, welches letztere in ihm mit ursprüngiger, über unsere Willkühr schlechthin hinausliegender Kraft unser Innerstes ergreift. Das Unbedingte ist das, was durch nichts außer ihm bedingt, d. h. begründet und bestimmt, was mithin aus sich selbst lebend und in sich selbst vollkommen ist. So bezeugt es sich uns einerseits als das Ideale, schlechthin Vollkommene, welches im Unterschied von allem, was uns die irdische Erfahrung zeigt, von dem werdenden, wechselnden, getheilten oder gar getrübten Dasein, in schlechthiniger Vollendung existirt; andrerseits als das absolut Reale, das wahrhaft Seiende, welches unabhängig von allem, was außer ihm ist, von allem Menschlichen und Natürlichen, ein selbständiges Dasein mit sich und für sich hat." Es kommt hier zunächst nicht darauf an, den Begriff des Unbedingten auf dem Wege der Speculation noch weiter zu erforschen, genug,

daß wir sehen, daß dem νοῦς durch die Erscheinungsform des Gewissens der Begriff des Unbedingten an die Hand gegeben wird. Das Gefühl des Unbedingten nöthigt zur Vorstellung von einem Unbedingten. Oder wir können auch einfacher mit Passavant a. a. O. S. 11 sagen: „der Glaube an das Gesetz fordert auch den an den Gesetzgeber." Damit ist ein wesentlicher Schritt vorwärts gethan. Nicht bloß ist der Begriff des Unbedingten gefunden und damit die Grundlage für alle religiöse Erkenntniß, sondern es ist auch ein religiöses Verhältniß, Religion im subjectiven Sinne, gestiftet. Der Mensch wird aus dem Wahn gerissen, als ob das, was ihn durch das Gewissen bindet, nichts andres sei als etwas in seinem Wesen, in der Menschennatur selbst Begründetes; als ob er sein eigner Gesetzgeber sei, als ob die Idee des Menschen, das ihm entelechisch einwohnende Ideal seiner selbst, die gesetzgebende Macht über ihm sei. Das Gesetz bekommt für ihn eine objective Realität. Das, was ihm mit Unbedingtheit in Pflicht nimmt, ist ein außer ihm bestehender unbedingter Wille, der Wille eines Unbedingten, und an diesen sieht er sich mit seinem ganzen Sein, mit seinem eigensten, innersten Personleben hingegeben, doch so, daß er diese Hingabe freithätig vollziehe. Diese Hingabe aber ist das Wesen und die Grundlage aller Religion. Nun erst wird es auch mit der Unbedingtheit des Sittlichen ein völliger Ernst. Die sittliche Anforderung wurzelt in einem religiösen Verhältniß seiner selbst zu dem Unbedingten. Was der νοῦς als Sittengesetz aus den Gewissensaussagen abstrahirte, erscheint ihm, wie schon Thomas Aquinas es bezeichnete, als eine participatio legis aeternae in rationali creatura, oder wie Calixt es beschrieb, als radius et participatio et quasi impressio aeternae legis. Mit einem Worte: das Sittengesetz ist hingestellt als göttliches Gesetz, die Sittlichkeit ist zurückgeführt auf ihre religiöse Grundlage. Wahre Sittlichkeit ist hinfort nur möglich als religiöse Sittlichkeit.

Indeß ist damit, daß das Gewissen dem νοῦς die Grundlage aller religiösen Erkenntniß vermittelt, doch noch nicht gesagt, daß es im Stande sei, ihm alle religiöse Erkenntniß zu vermitteln, auch nicht, daß es allein im Stande sei, ihm religiöse Erkenntniß zu vermitteln. In ersterer Hinsicht liegt das Bedürfniß einer vollkommneren

Offenbarung theils in der Endlichkeit des menschlichen Organs an sich, welche die Unmöglichkeit einer vollkommnen Erkenntniß des Unendlichen involvirt, theils in dem deteriorirten Zustande des empirischen Gewissens, wodurch seine Brauchbarkeit als religiöse Erkenntnißunterlage noch weiter beschränkt erscheint. In zweiter Hinsicht liegt nichts in dem Wesen des Gewissens, was es ausschlösse, daß dem Menschen, sei es auf übernatürlichem, sei es auf natürlichem Wege, noch weitere Offenbarungen zukommen könnten. An dieser Stelle kommt es uns nur darauf an, die religiöse Erkenntniß, welche in dem Gewissen wurzelt, als eine solche nachzuweisen, welche alle andre dem Menschen auf natürlichem Wege findbare religiöse Erkenntniß übertrifft.

Das Gewissen bietet dem νοῦς Erscheinungen aus dem Gebiet der innern Welt dar, welche ihn mit Nothwendigkeit auf die Annahme einer höheren Causalität hinleiten. Aber in gleicher Weise bietet auch die äußere Wahrnehmung dem νοῦς Erscheinungen aus dem Gebiet der äußeren Welt dar, welche er gleichfalls auf eine höhere Causalität zurückzuführen sich genöthigt sieht. Auch das N. T. redet von einer doppelten natürlichen Offenbarung Gottes an die Menschen. Paulus weist den Heiden gegenüber die Möglichkeit der allgemeinen Gotteserkenntniß nicht bloß aus den Funktionen des Gewissens nach (Röm. 2, 14 f.), sondern auch daraus, daß τὰ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἥτε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης (Röm. 1, 20). Vgl. auch Apgesch. 14, 17; 17, 23 f. Beide Offenbarungsweisen treten so nebeneinander, daß sie in unmittelbarer Weise auf verschiedene Seiten in Gott hinleiten und sich so ergänzen, daß das Gewissen unmittelbarer auf den Willen des Unbedingten, die Natur unmittelbarer auf die Macht, Weisheit und Güte des Unbedingten und somit auf den Begriff und die Existenz des Unbedingten selbst hinweist. Der Begriff des Unbedingten wird durch beiderlei Offenbarung an die Hand gegeben, und man würde demnach noch kein Recht haben, das Gewissen in bevorzugter Weise zur Urquelle religiöser Erkenntniß zu machen. Auch würde man noch nicht sagen dürfen, daß das Gewissen allein das erste Band des religiösen Verhältnisses knüpfe, die subjective Religion stifte; denn der Begriff des Absoluten, wie er

mir in der Macht, Weisheit und Güte, welche sich in der Natur ausspricht, entgegentritt, kann mich ebenso überwältigend für sich hinnehmen, so daß ich mich in unbedingter Weise an ihn hingegeben fühle, wie dies bei dem Gefühle des Unbedingten in dem Gewissen der Fall ist. Indeß stellt sich doch die Sache sofort anders und zwar zu Gunsten des Gewissens, wenn wir fragen, welche Begriffsmomente für die Constituirung des Begriffs des Unbedingten in der Offenbarung des Gewissens, und welche in der Offenbarung der äußeren Natur gegeben sind? Obwohl sie sich selbstverständlich nicht widersprechen können, wäre es doch denkbar, daß das Gewissen weiter reiche als die Naturoffenbarung, daß es dazu verhelfe und nöthige, den Begriff des Unbedingten zu einer höheren Vollkommenheit zu erheben, als es die Offenbarung in der äußeren Natur erfordert. Und so ist es. Letztere gestattet eine bloß pantheistische Ansicht von Gott, die tiefere Betrachtung des Gewissens dagegen führt nothwendig zum Glauben an einen persönlichen, d. h. wissenden und wollenden Gott. Passavant a. a. O. S. 7 sagt in dieser Beziehung: „Die Betrachtung des Seins und alles Seins, wie auch unsres eignen Wesens, führt den denkenden Menschen allerdings zur Annahme eines Urwesens, als Quelle alles Seins; allein er kann sich selbst als einen Theil dieses absoluten Seins betrachten. Die Betrachtung seiner Vernunft und der vernunftgemäßen Einrichtung, die er überall in der Natur erblickt, führen ihn ebenso zur Annahme einer Urvernunft, einer absoluten Intelligenz; allein er kann auch hier sich als einen Theil derselben, als eine Emanation der Allvernunft wie des Allseins denken. Er kann dadurch wenigstens zur Annahme des Pantheismus kommen. Bei der Betrachtung seines Willens im Verhältniß zum Gewissen ist aber diese Annahme nicht möglich, denn seinen Willen kann er nicht als identisch mit seinem Gewissen annehmen. Wenn er sein Wesen allenfalls als einen Theil des Allwesens, seine Vernunft als einen Theil der Allvernunft ansehen kann, so gilt dieß nicht von seinem Willen in Bezug zu dem heiligen Willen, der ihm im Gewissen gebietet und ihn richtet; denn er kann mit diesem im Widerspruche stehen und sich seinem Richterspruch, wie sehr er auch möchte, nicht entziehen. Das Gesetz ist aber nicht ohne Gesetzgeber, der Richterspruch nicht ohne Richter zu denken. Da die

Stimme des Gewissens das Gute, das Vollkommene gebieterisch fordert, kann es nur durch einen guten vollkommenen Willen bestimmt sein. Das das Gute, das Vollkommene wollende Wesen ist aber selbst nur als das vollkommene Wesen, als wirklicher Gott zu denken. Diese Betrachtung schließt jede Form des Pantheismus aus." Ebenso stellt Auberlen die Hinleitung des Gewissenszeugnisses auf einen persönlichen Gott obenan. Er sagt a. a. O. S. 27: „Die Frage, ob das Absolute (welches in dem Gefühl des Unbedingten sich im Gewissen bezeugt,) als ein persönliches Wesen existire, kann bei einer gradsinnigen, nicht durch anderswoher kommende Verstandesreflexionen getrübten Auffassung des Gewissenszeugnisses gar nicht entstehen. Bezeugt sich uns das Absolute als das Vollkommene, so ist hier unmittelbar mitgesagt, daß es nicht unvollkommener sein kann, als wir selbst, was es aber als unpersönliches Wesen wäre, so gewiß der Mensch vollkommener ist als das Thier, der Geist vollkommener als die Natur. Das ist Grundeindruck, der sich immer wieder in seiner Wahrheit und Ueberzeugungskraft Geltung verschafft, so oft er auch vom Pantheismus ergriffen worden ist. Bezeugt sich uns sodann das Vollkommene näher als das Heilige, das uns ethisch verpflichtet, so muß es selbst auch ein ethisches Wesen sein, welches ohne Persönlichkeit unmöglich ist. Heilig ist ursprünglich nur der Heilige; Heiliges giebt es nur durch ihn. Die Pflicht in ihrer unverbrüchlichen Heiligkeit setzt den Heiligen über uns, der Imperativ setzt den Imperator, die Autorität einen Autor voraus; das: du sollst, ein Ich, welches das innere Recht hat, uns so zu gebieten, und die Macht, seinem Gebote Geltung zu verschaffen." Giebt es wahre Religiosität nur, wo ein Verhältniß von Person zu Person stattfindet, wo das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit sich nicht in das Unbestimmte und Allgemeine verläuft, sondern an das bewußte Verhältniß zu einem absoluten persönlichen Wesen sich anschließt, so werden wir nun allerdings dem Gewissenszeugniß eine höhere Dignität als der Naturoffenbarung beilegen müssen und in diesem relativen Sinne sagen dürfen: Das Gewissen ist, wie der ursprüngliche Quell religiöser Erkenntniß, so auch der Urstifter der Religion oder Religiosität. Diese Dignitätserklärung des Gewissens gilt aber nur dem Gewissen an sich; sie

würde zu viel besagen, sollte sie auch dem Gewissen in seinem deteriorirten Zustande unter der Sünde gelten. Indeß welche Modificationen auch durch diese Deteriorirung bedingt werden, ein dreifaches steht unter allen Umständen fest: 1) In dem Gewissen war dem Menschen im Stande der Unschuld eine zureichende Erkenntnißquelle der Religion und das unmittelbare Band der Religion gegeben; die ersten Menschen konnten deum recte cognoscere et vere diligere; sie hatten an dem Gewissen ein volles und reines Gottesbewußtsein. 2) Das Gewissen ist noch jetzt nicht bloß das unmittelbarste Offenbarungsvehikel, — weil die Zeugnisse nicht von außen in mich hineingetragen zu werden brauchen, sondern einen integrirenden Bestandtheil meines Selbstbewußtseins bilden, — sondern auch dasjenige Offenbarungsvehikel, welches mit unmittelbarer schlechthiniger Gewißheit verbunden ist. Eine Legitimation der Wahrheit über das Gewissen hinaus giebt es nicht; was sich an meinem Gewissen legitimirt hat, ist zu einer in sich gewissen Ueberzeugung geworden. Daher auch Alles, was sich mir als objective Offenbarung darbietet, seine Legitimation am Gewissen sucht, auch die positive Offenbarung des Christenthums. Sie bleibt so lange ein Auswendiges, mein innerstes Wesen nicht Erfassendes und Erreichendes, als sie nicht ihre Legitimirung am Gewissen gefunden hat, d. h. auch in die subjective Ueberzeugung übergegangen ist. Damit ist nun freilich nicht gesagt, daß die Offenbarungswahrheit erst dadurch den Stempel der Wahrheit erhielte, daß das Gewissen ihr ein beglaubigendes Zeugniß ausstelle, — das hieße das Gewissen zum Richter über die Offenbarung machen, — sondern nur das wird behauptet, daß die Wahrheit für das Subject so gut wie nicht da ist, wenn sie sich nicht mit dem Gewissen auseinander gesetzt oder vielmehr in demselben festgesetzt hat, so daß das Gewissen nun die von außen gebrachte Offenbarung als sein Zeugniß darbietet. Das positive Dogma hat keine geistig erneuernde Kraft, und die positive Gesetzesoffenbarung hat keine wirklich verpflichtende Kraft, wenn nicht das Gewissen beides in das subjective Personleben hineinzieht. Darum hat schon die alttestamentliche Gesetzgebung diese Beziehung auf diese subjective Instanz. 5 Mos. 30, 1 f. heißt es: „das Gebot, das ich dir heute gebiete, ist dir nicht verborgen, noch zu ferne, noch im Himmel, daß du möchtest sagen:

wer will uns in den Himmel fahren und uns holen, daß wir es hören und thuen? Es ist auch nicht jenseits des Meeres, daß du möchtest sagen: wer will uns über das Meer fahren und uns holen, daß wir es hören und thuen; denn es ist das Wort fast nahe bei dir in deinem Munde, und in deinem Herzen, daß du es thuest.“ Wir kommen unten ausführlicher darauf zurück, und verweisen nur schon hier auf die Bestätigung des N. T. 2 Cor. 4, 2; 5, 11; Joh. 7, 17. 3) Wie viel auch von dem Offenbarungsvermögen des Gewissens verloren gegangen sein mag, unter allen Umständen muß dem Gewissen das Vermögen bleiben, ohne welches der Mensch aufhören würde, eine sittliche Persönlichkeit zu sein, d. h. das Vermögen den heiligen Willen Gottes durch sich selbst zu vernehmen und zu vermitteln. Dazu erscheint es vor Allem angelegt, um deswillen ist es da. In einer göttlichen Weltordnung ist es wohl möglich, daß die, welche sich frei derselben eingliedern sollen, keine Kenntniß von dem Wesen des Ordners haben, aber ein Bewußtsein von der Ordnung müssen sie haben, d. h. der Wille des Ordners muß auf irgend welche Weise so zu ihnen gelangen, daß sie darin eine unbedingte Forderung an sich erkennen, eine Unbedingtheit, der sie schlechthin unterstellt sind. Als das factische Organ dazu erscheint das Gewissen. Alle übrigen Funktionen des Gewissens sind doch nur um dieses einen Hauptzweckes willen da und führen sich wieder auf diesen zurück.

Diese Erwägung läßt uns unsrer Definition des Gewissens, wie wir sie oben S. 83 aufstellten, eine noch präcisere und concretere Fassung geben. Das Gewissen läßt sich darnach als ein Postulat der göttlichen Gerechtigkeit ansehen, und es selbst ist: das Organ zur Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit im menschlichen Selbstbewußtsein.

Paulus selbst ist uns darin vorangegangen, wenn wir das Gewissen als ein Postulat der göttlichen Gerechtigkeit deduciren. Röm. 2, 14 f. deducirt er die sittliche Autonomie der Heiden daraus, daß auch sie vor das göttliche Gericht gefordert werden; letzteres wäre ungerecht, wenn Gott nicht dafür gesorgt hätte, daß sie seinen Willen kannten; dies hat er gethan, indem er sie mit einem Gewissen ausrüstete.

Sehen wir die Sache noch etwas näher an. Wir sagen also: durch die Gerechtigkeit Gottes wird es postulirt, daß er die sittlichen Individuen mit einem Gewissen ausrüstete von solchem Wesen und mit solchen Funktionen, wie wir es bisher dargelegt haben. In dem Begriffe der Absolutheit liegt zunächst, daß kein andrer Wille im Universum wirklich zur Realisirung kommen kann und darf, als der Wille des Absoluten. Auch für die mit Freiheit begabten Geschöpfe gilt dies. Gott muß von ihnen unbedingtes freies Eingehen auf seinen Willen fordern. Soll diese Forderung keine Ungerechtigkeit enthalten, so setzt sie auch eine derartige schöpferische Ausrüstung der freien Wesen voraus, daß sie derselben genügen können. Denn man kann nichts fordern, wo keine Potenz zur Leistung vorhanden ist. Worin muß nun jene Ausrüstung bestehen? Erstens in einem Wissen um den göttlichen Willen; zweitens in einem Willen, der sich an diesen als seine unbedingte Norm gewiesen findet und die Fähigkeit hat sich für diese Norm zu entscheiden; drittens in einem Bewußtsein von dem Verhältnisse der subjectiven Willensentscheidung zu dem objectiven Gotteswillen und zu der Causalität des Willens. Was zuerst das Wissen um den göttlichen Willen anlangt, so ist ein zweifacher Weg denkbar, wie dasselbe vermittelt werde; entweder so, daß es der Natur des Menschen in ursprünglicher Weise einorganisirt wird (also durch subjective natürliche Offenbarung), oder so, daß es dem Menschen in objectiver Weise übernatürlich mitgetheilt wird (also durch positive Gesetzesoffenbarung). Indeß ergiebt sich doch nur der erstere Weg als der völlig entsprechende. Denn was den zweiten betrifft, so liegt es in der einzig möglichen Art und Weise der positiven Gesetzesoffenbarung, daß sie stets hinter dem zurückbleiben muß, was von uns als Postulat an die göttliche Gerechtigkeit gestellt wird. Das sittliche Subject verlangt volle und reine Kenntniß des göttlichen Willens; die positive Offenbarung aber erreicht schon deshalb nie den völlig adäquaten Ausdruck des absoluten Willens, weil sie ihn in das unvollkommene Gefäß des menschlichen Wortes kleiden muß. Der absolute Wille ist ein schlechthin einheitlicher, aber die Sprache sieht sich genöthigt, ihn in eine Mehrheit von Gesetzen auseinanderzulegen. Oder will sie ihn in seiner Einheit belassen, also ihn in der Form eines Centralprincips aussprechen, so ist doch der

Buchstabe an sich schon eine zu starre Form, eine Schranke für den seinem Wesen nach schrankenlosen absoluten Willen. So muß also der Weg der positiven Gesetzesoffenbarung als ein ungenügender bezeichnet werden.[1]) Wir verlangen eine solche Mittheilung des göttlichen Willens an das sittliche Subject, durch welche seine Absolutheit unbeschädigt bleibt, und wir finden diese nur in dem Gewissen, welches eben dazu besonders organisirt ist, und organisirt sein muß.[2]) So verlangt und macht die göttliche Gerechtigkeit das Gewissen zum Organ der vollkommenen Mittheilung des absoluten Willens, das heißt „vollkommen" nicht in dem Sinne, als ob nun der ganze Inhalt des absoluten Willens in das menschliche Bewußtsein treten müßte (dann wären wir selbst Gott), sondern in dem Sinne, daß in jedem Willensfalle der correspondirende absolute Wille ins Bewußtsein fällt.

Aber weiter wurde gefordert ein Wille, der sich an den göttlichen Willen als seine unbedingte Norm, also unmittelbar, gewiesen findet und dann auch die Fähigkeit hat sich für diesen zu entscheiden. Das involvirt einmal die Ausrüstung des sittlichen Subjects mit einem freien Willen, wovon wir hier nicht weiter zu sprechen haben;

---

[1]) Die Gesetzesoffenbarung des A. T. war daher auch nur eine annähernd zureichende in dem Zustande der Menschheit, wo die andere volle und reine Vermittlung des göttlichen Willens durch Schuld der Menschen unmöglich gemacht war. Die Aufgabe der christlichen Heilsveranstaltung war demgemäß eine Wiedergeburt des Gewissens, worauf das A. T. selbst schon hinweist, indem es ein Geschriebenwerden des Gesetzes in das Herz in Aussicht stellt, was das N. T. als geleistet damit bezeichnet, daß es von einer *συνείδησις ἐν πνεύματι ἁγίῳ* redet Röm. 9, 1; von einem *δουλεύειν ἐν καινότητι πνεύματος* Röm. 7, 6; *ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς* Röm. 8, 2. 3. Doch davon unten.

[2]) Eben daraus erhalten wir auch rückwärts eine Bestätigung unsrer Auffassung des Gewissens als des Bewußtseins in seiner Bezogenheit auf eine unbedingte Norm, die aber nicht mit einem materialen Gesetzesvorrath, sondern nur mit einem formalen Maßstab uns entgegenkommt. Wäre der absolute Gotteswille, um dessen Erkenntniß es sich handelt, in dem Gewissen irgendwie explicite enthalten, so wäre er eo ipso an seiner Absolutheit geschädigt worden; denn das Absolute, also auch schlechthin Einheitliche, auseinanderlegen wollen, heißt Theile aus dem Zusammenhange reißen, in welchem allein sie das Wesen des Ganzen an sich haben. Es gilt von dem vollkommenen Gotteswillen dasselbe, wie von dem vollkommenen Gott selbst; eine Zerlegung des letzteren in seine Theile oder einzelnen Vollkommenheiten (Eigenschaften) ist ein Widerspruch in sich selbst; jede Eigenschaft für sich genommen ist eine Negation der Vollkommenheit. Auch der vollkommene Gotteswille ist etwas

das andremal aber das, was wir als Verbundenheitsbewußtsein, als Gefühl des Verpflichtetseins, als Bezogenheit auf die absolute Norm ebenfalls in das Gewissen legen. So erscheint also das Gewissen auch nach dieser Seite seiner Wesensbeschaffenheit als ein Postulat der göttlichen Gerechtigkeit.

Endlich wurde gefordert ein Bewußtsein von dem Verhalten des Willens. Dieses erscheint, auf die Causalität des Willens bezogen, als sittliche Zurechnung, auf die objective göttliche Norm bezogen, als sittliche Beurtheilung. Sofern wir nun die sittliche Zurechnung und Beurtheilung ebenfalls in das Gewissen verlegen, so erscheint das Gewissen auch nach dieser dritten Seite hin als ein Postulat der göttlichen Gerechtigkeit. Die göttliche Gerechtigkeit bedarf gerade eines solchen Mediums zu ihrer Manifestation an die Menschen, wie wir das Gewissen vorher auf psychologischem Wege erkannt und beschrieben haben. So werden wir nun auch ein Recht haben zu sagen, daß dies die göttliche Absicht gewesen sei, warum er dem Menschen mit einem Gewissen ausrüstete, daß es sei das erforderliche Organ zur Manifestation seiner Gerechtigkeit im

---

Theilungsloses; er ist nicht ein Compositum, das sich in der Sonderung gleich bliebe, sondern er ist eine Einheit, welche ohne Schädigung nicht getheilt werden kann. Was in unsrer Vorstellung als Einzelwille Gottes, als Einzelgesetz tritt, ist nur der von einem einzelnen concreten Falle erborgte Ausdruck für das rechte Verhältniß zu dem einheitlichen Gotteswillen, der aber nimmer für einen andern concreten Fall das rechte Verhältniß eben so adäquat ausdrücken wird, weil kein Fall dem andern völlig gleich ist. Wir müssen also jeden Fall unmittelbar mit dem absoluten Willen zusammenhalten, so sich das rechte Verhalten ergeben soll. Daraus folgt, es muß in uns eine Norm angelegt sein, welche den absoluten Willen vertritt, so daß in der Bezogenheit unsres Willens auf diese Norm dasselbe effectuirt wird, wie in der Bezogenheit unsres Willens auf den absoluten Willen selbst, und dies ist eben im Gewissen der Fall als dem Bewußtsein der Bezogenheit unsres Willens auf die absolute Norm. Daher ja auch die Erscheinung: bei einem Falle, in welchem verschiedenartige sittliche Momente zusammenwirken, in welchem also durch das Vorhandensein von mehreren sich gegenüberstehenden Gesetzen eine sogenannte Collision der Pflichten vorhanden ist, welche die Entscheidung erschwert, wird das Gewissen, welches als die einheitliche Concentration aller sittlichen Bestimmungsmomente auch nur nach einer Seite hin auf den Willen drückt, der Ueberlegung voraneilen, d. h. dem Bewußtsein schwebt, wenn auch nur wie im schattenhaften Umriß, von Anfang an das vor, was hier die allein richtige Entscheidung sein wird. Darum denn auch viele Dinge nicht gesetzlich bestimmt werden können, sondern dem Subject in das Gewissen geschoben werden müssen.

Selbstbewußtsein des Menschen. Nehmen wir diese göttlich gesetzte Zweckbestimmung in die Definition des Gewissens auf, so lautet sie nun: das Gewissen ist das Organ zur Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit im menschlichen Selbstbewußtsein.

Die oben (S. 83) aufgestellte Definition ist der psychologische, die nunmehrige der theologische Ausdruck für das Gewissen. Als solcher hat er für unsre Untersuchung die wesentlichste praktische Bedeutung.[1]) Wir begegnen uns in dieser Definition mit Nitzsch (System der christlichen Lehre §. 98.), welcher das Gewissen als „die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit im menschlichen Gemüthe" bezeichnet. Es bleibt bei dieser Fassung nur unklar, wie das Gewissen als „die Offenbarung" angesehen werden soll; ist damit eine im Menschen ruhende, oder in jedem Willensfalle erst eintretende Offenbarung gemeint? Ist sie eine allgemeine, oder singuläre? Ist sie eine von außen (von Gott her) in das Bewußtsein hereintretende, oder eine von innen (organisch angelegt) heraustretende? Wir meinen, daß bei der Definition des Gewissens nie das Moment außer Acht gelassen werden darf, daß es etwas in dem Menschen Angelegtes ist. Genauer definirt daher jedenfalls Schöberlein das Gewissen als „das Organ für das Rechtsverhältniß des Menschen zu Gott".[2])

---

[1]) Die Frage, ob der Begriff des Gewissens den der Sünde zu seiner Voraussetzung habe oder nicht, möge hier nur beiläufig berührt werden. Auberlen a. a. O. S. 32 bezeichnet sie richtig als einen bloßen Wortstreit. Nach unsrer Definiton versteht es sich von selbst, daß, sobald der Begriff der Gerechtigkeit Gottes auch auf den Menschen im Stande der Unschuld Anwendung erleidet, auch das Organ zur Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit im menschlichen Selbstbewußtsein vorhanden sein mußte. Davon abgesehen bestätigen die Worte Evas (1 Mos. 3, 2. 3) das Lautwerden der Gewissensstimme schon vor dem Falle. Das Ausführlichere darüber siehe unten §. 14.

[2]) Vgl. auch Delitzsch, biblische Psychologie S. 137: „Was ist das Gewissen anders, als dieses in allen Formen des Geisteslebens sich durchsetzende Wissen des Menschen um Gott als den sittlich bestimmenden absoluten Willen? Es ist die ethische Seite des dem Menschen auch nach seinem Falle verbliebenen allgemeinen Wahrheitsgefühls (sensus communis), das fort und fort in Form des Triebes, Urtheils und Gefühls sich bezeugende Wissen um das was Gott will und nicht will." — Calvin erkannte es schon richtig als sensus divini judicii, wozu Kähler a. a. O. S. 30 die richtige Bemerkung macht, daß „man zusammenfassen könnte:

§. 12.
Organische Eigenschaften des Gewissens.

Das Gewissen ist ein Organ, — darin liegt der Schlüssel zur Erklärung aller der verschiedenen Modi der Erscheinungsformen des Gewissens. Es theilt eben alle Eigenschaften, welche einem Organe wesenhaft sind. Sagen wir zunächst, was wir unter einem Organe verstehen. Ein Organ ist diejenige Zweckveranstaltung im Organismus des Menschen, durch welche wir zur Wahrnehmung gewisser Gegenstände und ihrer Verhältnisse zu uns befähigt werden. Für verschiedene Classen von Gegenständen und für verschiedene Classen von Verhältnissen ist der Mensch mit verschiedenen Organen ausgerüstet. Die beiden Hauptarten sind leibliche und geistige Organe. Ihr Wesen, ihre Eigenschaften und Thätigkeiten sind sich aber durchweg analog. Wie die sichtbare Welt ein großartiges Gleichniß der unsichtbaren ist, so auch sind die leiblichen Organe Gleichnisse der geistigen. Wir dürfen, was von jenen gilt, im geistigen Sinne auch auf diese übertragen, und so dient uns die Kenntniß jener auch zur Verdeutlichung dieser. Hat uns doch Christus selbst das Recht gegeben, uns eine Erkenntniß des Geistigen zu bilden ex analogia des Leiblichen; ja das Meiste aus der unsichtbaren Welt setzt sich erst dadurch als Ueberzeugung in unserem Bewußtsein fest, daß wir eine Analogie dafür in der sichtbaren Welt gefunden haben.

Die Analogie andrer menschlicher Organe, zunächst der geistigen, hat schon Schlottmann a. a. O. S. 117 f. zur Veranschaulichung des Wesens und der Aeußerungsformen des Gewissens herbeigezogen. Wir gedenken diese Spur noch weiter zu verfolgen, weil sie in der That die dunkelsten psychologischen Stellen auf dem Gewissensgebiete in überraschender Weise aufhellt.

Jedes Organ ist für die Wahrnehmung einer bestimmten Classe von Gegenständen oder bestimmter Verhältnisse an denselben geschaffen. Aber die Wahrnehmung ist stets mit einer unmittelbaren Em-

---

sensus divini judicii et imperii." — Hirscher, christliche Moral §. 89: „Das Gewissen ist der über allen Geistern, und so auch über dem Menschengeiste, stehende Schöpfergedanke und Schöpferwille, als unverletzliche Ordnung und Aufgabe in ihrem Bewußtsein stehend"; und §. 92: „Es ist die Heiligkeit Gottes und die Majestät dieser Heiligkeit, wiedertönend im Menschengeiste."

pfindung der Lust oder Unlust (im allgemeinsten Sinne), des sich angezogen oder abgestoßen Fühlens begleitet. Fragen wir nach dem Maßstabe, wonach sich die Empfindung richtet, so finden wir denselben nicht außerhalb des Menschen, sondern er ist ihm unmittelbar mitgegeben. In dem Organe selbst liegt auch der Maßstab dafür, was ihm angemessen oder nicht angemessen erscheint. Der Geschmackssinn schmeckt nach dem ihm einorganisirten Maßstabe, was gut oder schlecht schmeckt; das Ohr hat eine unmittelbare Empfindung von der Harmonie oder Disharmonie, u. s. w. Nirgends bedarf es, um über das Angemessene oder Unangemessene zu entscheiden, erst der Herbeiholung eines außerhalb des Organes liegenden, objectiven Maßstabes. Derselbe ist aprioriſch gegeben, und läßt sich auch gar nicht adäquat, sondern nur annähernd objectiviren. Worin das wesenhaft Schöne einer Melodie, einer Harmonienfolge besteht, ist schlechterdings nicht zu sagen, sondern nur zu fühlen. Schlottmann a. a. O. S. 118 bemerkt richtig: „der Aesthetiker kann gewisse Kennzeichen dafür aufsuchen, er kann verschiedene Arten des Schönen für die, welche sie kennen, bezeichnen, ihr Unterschiedenes und Gemeinschaftliches auf gewisse Verhältnißbegriffe zurückführen, aber die Schönheit jeder besondern Art bleibt ewig ein je ne sais quoi.“ Die Idee des Schönen ist also ein aprioriſches Moment des menschlichen Geistes, das heißt ein Etwas, was seinen Grund in einer unbedingten Setzung hat, oder darin, daß es die Idee des Unbedingten, Gottes ist. Wir werden dadurch an Göthe's Wort erinnert: „alle Form sie kommt von oben.“ Sie ist schön wegen ihres Ursprungs aus und ihrer Einheit mit der Gottesidee. Genau dasselbe gilt von dem, was das Gewissen unmittelbar als das Gute appercipirt. Wir haben schon oben es des Weiteren ausgeführt, wie dem Gewissen ein rein formaler Maßstab für das, was recht d. h. göttlich ist, einorganisirt ist, auf welchen es jeden Willensfall mit innerer Necessitation bezieht, durch welches Bezogenwerden nun eben als Resultat die Aussage des Gewissens in das Bewußtsein fällt, ob die betreffende Willensrichtung recht oder unrecht sei. Wie die Wahrnehmung eines Gegenstandes von Seiten des Auges unmittelbar auch von einem Bewußtsein der Schönheit oder Häßlichkeit, Angemessenheit oder Unangemessenheit des Gegenstandes begleitet ist, so auch wird jeder

Willensfall dadurch, daß sich das Gewissen auf denselben richtet, von einem Bewußtsein der Angemessenheit oder Unangemessenheit begleitet. Es ist dies eine dem Gewissen mit allen anderen menschlichen Organen gemeinsame Wesenseigenschaft[1]).

Weiter liegt in der Natur des „Organseins" der Erklärungsgrund dafür, daß die Thätigkeit des Gewissens eine unwillkührliche ist. Das Auge, sobald ein Gegenstand in seinen Gesichtskreis kommt, muß ihn sehen, das Ohr, sobald ein Ton in seinem Gehörkreis laut wird, muß ihn hören, das Gewissen, sobald ein Willensfall in der Sphäre seiner Herrschaft eintritt, muß seine Thätigkeit auf ihn richten. Freilich tritt nicht immer auch von dem, was das Auge sieht, was das Ohr hört, ein deutliches Bewußtsein ein. Die Thätigkeit des Organs muß von dem Bewußtsein davon, in welcher Richtung es thätig ist, begleitet sein, wenn seine Wahrnehmung in das Bewußtsein fallen soll, aber die Thätigkeit selbst geht nichts desto weniger unwillkührlich vor sich. Deshalb bedarf es nur eines sich auf sich selbst Besinnens nach der Richtung der Thätigkeit des Organs hin, um seine Wahrnehmungen auch im Bewußtsein zu haben. Ich sehe tausenderlei Objecte mit demselben Blicke des Auges, aber wirkliche Wahrnehmungen auch für das Bewußtsein sind sie erst, wenn ich auch das Bewußtsein auf ein jedes richte. Indeß bei einer gewissen Intensität, oder Plötzlichkeit, oder Neuheit, oder Gegensätzlichkeit der Wahrnehmungen richten sie von selbst das Bewußtsein auf sich, und in dieser Beziehung fallen sie wirklich auch unwillkührlich in das Bewußtsein. Wenden wir dies auf das Gewissen an, so finden wir hier eine ganz analoge Erscheinung. Wir erkannten das Gewissen als eine stetige, im gegebenen Willensfalle mit innerer Necessitation in Activität übergehende, Bereitschaft zu einer Verhältnißsetzung, des Verhältnisses nämlich zwischen dem gegebenen Falle und der unbedingten Norm. Aehnlich also, wie das leibliche Sinnesorgan stetig bereit ist seine Funktion zu vollziehen, und sie vollzieht, sobald ein

---

[1]) Die Verwandtschaft des Gewissens, als Organ für das Gute, mit andern Organen, z. B. dem für das Schöne, das Wahre, erklärt es auch, daß man umgekehrt den Begriff des Gewissens in das Gebiet des Schönen übergetragen hat und von einem Kunstgewissen redet, sowie in das Gebiet des Wahren und von einem philosophischen Gewissen redet.

Object für seine Thätigkeit ihm entgegengebracht wird, so ist auch das Gewissen stets bereit, seine Funktion zu vollziehen, und es vollzieht sie, sobald ein Gewissensfall ihm entgegengebracht wird. Daß seine Aussage in das Bewußtsein falle, dazu ist freilich auch nöthig, daß sich das Bewußtsein darauf richte, aber daß es schon thätig gewesen ist, noch ehe sich das Bewußtsein darauf richtete, geht daraus hervor, daß es eben auch nur eines sich auf sich selbst Besinnens bedarf, um inne zu werden, daß das Gewissen seine Aussage schon bereit hält. Ganz analog der Thätigkeit des leiblichen Sinnesorganes erstreckt sich diese sozusagen bewußtlose Gewissensthätigkeit aber nur auf die sich in der Hauptsache gleichbleibenden, sich täglich wiederholenden, nichts Neues, Ungewöhnliches in sich schließenden Fälle. Wir können einen ganzen Tag dahinleben und das Gewissen spricht trotzdem, daß doch zahlreiche Willensentscheidungen an jedem Tage stattfinden, nicht ein einzigesmal so, daß seine Aussage wirklich in das Bewußtsein fällt. Es wird dies der Fall sein, wenn sich unser Leben völlig in der alltäglichen Gewohnheit hält. Sobald aber dem Willen eine Entscheidung vorliegt ungewöhnlicher, belangreicher, überraschender, dem bisherigen Willenszustande entgegengesetzter Art, so wird jedenfalls die Gewissensthätigkeit sich unwillkührlich so bemerkbar machen, daß das Bewußtsein lebhaft davon erfüllt ist und sich der Zeugenthätigkeit des Gewissens nicht erwehren kann. Es ist dann nicht erst nöthig, daß sich das Bewußtsein in einer Art des sich darauf Besinnens darauf richte, es wird unwillkührlich, selbst wider Willen darauf gerichtet. Noch mehr. Der Eindruck, welcher durch eine außerordentliche Wahrnehmung eines Sinnesorganes hervorgebracht worden ist, behauptet sich im Bewußtsein in einer beharrlichen, dem Grade der Intensität, der Besonderheit der Wahrnehmung entsprechenden Weise; wir werden ihn nicht wieder aus dem Bewußtsein los. Ganz so ist es mit dem Gewissenszeugniß; je belangreicher das Object ist, auf welches es sich bezieht, desto beharrlicher behauptet es sich im Bewußtsein; es kann uns Tag und Nacht, selbst im Traume noch beschäftigen. Es ist ferner psychologisches Gesetz, daß derselbe Eindruck, welcher durch eine wirkliche Wahrnehmung hervorgebracht worden ist, sich bei der bloßen Vorstellung derselben wiederholt, und zwar um so intensiver, je intensiver die Thätigkeit des Vorstellens

ist. Daher die Erscheinung, daß wir die Ohren zuhalten möchten, wenn wir an den grellen Ton eines Stiftes auf der Schiefertafel auch nur denken; daß wir das Auge wegwenden möchten, wenn wir uns einen gräßlichen Anblick wieder vergegenwärtigen; daß es den Gaumen läppert, wenn wir an eine deliciöse Speise denken, aber auch es uns schüttelt, wenn wir uns eine ekelhafte Speise vorstellen, u. s. w. Ganz Analoges gilt von dem Gewissen. Der faktische Fall hat sein Zeugniß zuerst provocirt; eine Zeitlang beschäftigt er uns so, daß er auch nicht aus der Vorstellung weicht, daher das Gewissenszeugniß sich ebenso lange in continuirlicher Weise im Bewußtsein erhält. Nun mag die Vorstellung von dem Factum durch irgend ein neues verdrängt worden sein, wie sie denn auch absichtlich durch irgend welche das Vorstellungsvermögen anderweitig in Anspruch nehmende Thätigkeit verdrängt werden kann; aber gänzlich beseitigt ist damit jenes Gewissenszeugniß nicht. Das Gewissen ist, wie wir zu sagen pflegen, nur momentan betäubt; es schiebt sein Zeugniß sofort wieder in das Bewußtsein, sobald durch irgend welche Veranlassung die Erinnerung, also auch die Vorstellung von jenem Faktum wieder in das Bewußtsein getreten ist. Daher die Erscheinung der Unaustilgbarkeit der Gewissensbisse, aber auch der (wenngleich wegen der für gewöhnlich geringeren Energie beim Gutesthuen selteneren) Nachhaltigkeit der Gewissensbeseligung. Daher die Erscheinung, daß es uns ist, als verfolgte uns das Gewissen; wir möchten vor ihm fliehen, und können ihm nicht entfliehen. Denn wenn wir auch dem Ort, den Personen, den Verhältnissen entweichen, welche zu dem betreffenden Faktum in Beziehung standen, der Vorstellung von demselben können wir doch nicht entfliehen; wir tragen sie mit uns fort an das äußerste Meer. Und an Veranlassungen, welche die Vorstellung wach rufen, fehlt es auch nirgends und zu keiner Zeit: diese Hand, welche die Frevelthat verübte, kommt uns allezeit vor Augen, diese Stimme, welche den Meineid schwor, kommt uns allezeit mit ihrem Klange zum Ohr, — wir tragen die Veranlassungen zur Vorstellung eben auch unablegbar mit uns herum, und so ist sie der furchtbare Gast, der bei der Arbeit, beim Essen, auf Reisen, im Freudentaumel, im Kreise der Unsern wie im Weltgewühl uns stets an der Seite ist. Das ist die tragische Partie der

Lehre vom Gewissen. Jedes Volk und jede Religion kennt sie. Das griechische Alterthum hat sie mit dem Mythus von den Erinyen beschenkt, das katholische Mittelalter mit den schauerlichsten Gestalten der Hölle und des Fegefeuers. Dem Dichter der Iphigenie hat sie die Rolle des Orestes, dem Dichter der divina commedia die Schilderung des inferno und purgatorio, dem Dichter Macbeth's und Richards III. die fürchterlichen Traumgesichte eingegeben.

Obwohl der Eindruck, welchen die bloße Vorstellung von etwas wirklich Geschehenem reproducirt, im Allgemeinen immer etwas von seiner ursprünglichen Stärke verloren hat, so ist doch auch der umgekehrte Fall denkbar. Das Geschehende wirkt, man kann sagen, zunächst und zuerst mit dem, was seine Außenseite bildet, was auf seiner Oberfläche liegt und daher zuerst wahrgenommen wird; sind nun aber seine bedeutungsvollsten Seiten die mehr nach innen gekehrten, und werden diese erst successiv durch das Denken hervorgezogen, so wird die Vorstellung gewissermaßen mit immer mehrem Inhalt angefüllt, der bei dem Faktum selbst noch involut war. So kann allerdings die Vorstellung an wirksamen Momenten das Faktum selbst übersteigen und in Folge dessen wird auch der Eindruck derselben auf das Subject ein viel mächtigerer sein, als der des Faktums selbst. Wie oft ergreift uns, wenn wir einer plötzlichen Gefahr ebenso plötzlich entzogen worden sind, erst hinterher der volle, bange Schrecken, wenn wir uns das, was uns hätte treffen können, in seinem ganzen Umfange vorführen. Auch das Gewissen bietet eine analoge Erscheinung. Es kann seine Qualen mit der Zeit steigern, anstatt sie zu mindern; und weil wir bei den meisten Menschen annehmen müssen, daß bei dem Unrecht, was sie thaten, nicht der ganze volle Inhalt dieses Unrechts vor ihrer Seele stand, so wird die Steigerung vielleicht sogar das Gewöhnliche sein. Wir finden in der That, daß die Unruhe, die Qual des Gewissens bei der Erinnerung an die That meist nicht abgeschwächt, sondern verstärkt erscheint. Fast jede Erinnerung vermehrt auch die Erkenntniß des Unrechts um ein Moment, und dies steigert die Qual. Daher erklärt sich auch, daß der Mensch, je weiter er in der religiös-sittlichen Erkenntniß kommt, desto stärkere Vorwürfe sich über begangenes Unrecht macht, weil die Erkenntniß der Sünde mit jener Erkenntniß

gleichen Schritt hält; daher auch, daß durch Gutes thuen der Mensch nimmer sein Gewissen zu stillen vermag, weil das Thuen des Guten auch ein gleichzeitiges Wachsen in der Erkenntniß, also ein immer zunehmendes Innewerden auch der Sünde und ihrer Verdammlichkeit voraussetzt.

Noch eine analoge Erscheinung in den beiden Gebieten des Gewissens und der leiblichen Sinnesorgane wollen wir nicht unbesprochen lassen. Wir sahen oben, daß das Gewissen sein Zeugniß abgiebt, auch wenn ihm nur ein Fall im Denken gesetzt wird, und wir erkannten darin seine wichtige Bedeutung als ermunternde oder abmahnende Macht. Es theilt diese Eigenschaft, auch im bloß gedachten Falle die entsprechende Funktion zu vollziehen, ebenfalls mit den leiblichen Sinnesorganen. Das Auge urtheilt auch über das Bild, das ich frei in der Vorstellung componire (nicht wie oben bloß reproducire, wo die Beziehung auf das vorausgegangene Thatsächliche die Wirkung erklären könnte) und erfreut sich daran oder fühlt sich abgestoßen; der Musiker erdenkt sich völlig neue Melodien, und sein Ohr hat, ohne sie faktisch zu hören, an der bloßen Vorstellung davon Wohlgefallen oder Mißfallen. Ebenso bedarf es auch für das Gewissen keines thatsächlichen, sondern nur eines gedachten Falles, um in Thätigkeit versetzt zu werden. In dieser Weise begleitet es jedes Vorhaben schon im Stadium der Ueberlegung mit seinem Zeugniß, und zwar um so energischer, je mehr sich der Wille der Entscheidung nähert. Geht die Vorstellung nicht in die That über, so theilt das Gewissenszeugniß dieselbe Flüchtigkeit, wie die Vorstellung selbst; es verschwindet, so wie diese verschwindet, während wir bei dem Gewissenszeugniß, das sich auf einen Thatfall bezog, sahen, daß es eben so unaustilgbar ist, als die That selbst nicht wieder ungeschehen zu machen ist.

Damit ist zugleich die Frage beantwortet, in welchem Sinne es eine Bedeutung hat, von einer conscientia antecedens, concomitans und subsequens zu reden. Wir müssen sagen, bei dem bloß gedachten Falle kommt nur die conscientia antecedens, bei jedem wirklichen Falle aber die conscientia in allen drei Beziehungen in Betracht. Nur wo ein Mensch ohne alle vorausgehende Ueberlegung handelte, wäre es denkbar, daß von einer conscientia ante-

cedens nicht gesprochen werden könnte; aber der völlige Mangel der Ueberlegung ist psychologisch unmöglich, da das Object der Willensthätigkeit schlechterdings erst in die Vorstellung treten muß, ehe der Wille überhaupt nur excitirt wird. Es kann sich also hier nur um eine psychologische Täuschung handeln, sofern in Folge der ungemein kurzen Zeit, welche der Vorstellung als solcher gegönnt war, dieselbe gar nicht dagewesen zu sein scheint. Daher auch die Erscheinung, daß es Einem ist wie das Erwachen eines Enttäuschten, wenn es ihm, der die böse That eben so rasch beschloß, als er sie ausführte, mit einem Male schrecklich hell vor der Seele wird, d. h. wenn die Gewissensaussage unerwartet wie ein Blitz in das Bewußtsein fällt, und mit dem klaren Vorhalt dessen, was geschehen, dem Traumleben ein Ende macht.

Ist das Gewissen ein Organ, so ist es nothwendig auch eingegliedert in den menschlichen Organismus überhaupt; das heißt, es hat kein isolirtes absolut selbstständiges Sein, sondern ein mit den übrigen leiblichen und geistigen Organen zusammenhängendes und dadurch auch irgend ein von ihnen abhängiges Sein. Daraus läßt sich erwarten, daß alle diejenigen Erscheinungen, welche wir an den andern Organen in Folge ihres mit einander Zusammenhangens und von einander Abhangens finden, uns auch an dem Gewissen entgegentreten werden.

Jedem einzelnen Organ ist eine bestimmte normale Lebensbewegung vorgeschrieben; nur bei dem Innehalten dieses normalen Verhältnisses ist es möglich, daß jedes neben und mit dem andern sich so erhalte und entfalte, wie es seine natürliche Bestimmung ist. Sobald das eine oder das andre aus seinen normalen Verhältnissen heraustritt, leiden in gleichem Maße die andern darunter. Dies kann in einer doppelten Beziehung der Fall sein. Erstens: da nach einem allgemeinen psychologischen Gesetz die Thätigkeiten verschiedener Organe nicht gleichzeitig mit Bewußtsein geübt werden können, sondern die Thätigkeit des einen immer die Ruhe der übrigen bedingt, so wird jede bevorzugte oder das normale Verhältniß übersteigende Thätigkeit des einen die übrigen um eben so viel in ihrer Thätigkeit beeinträchtigen. Der nähere oder fernere Zusammenhang der Organe bestimmt das geringere oder größere Maß der

Beeinträchtigung. Der Einfluß ist also ein die Thätigkeit hemmender. Zweitens: da nur bei der normalen Entwickelung sämmtlicher Organe es möglich ist, daß jedes in seiner Enwickelung die ihm bestimmte Norm inne halte, so wird jede Abnormität in der Entwickelung eines einzelnen Organes auch irgendwelche Abnormitäten in der Entfaltung der übrigen, und zwar vorzugsweise bei den ihm näher verbundenen, zur Folge haben. Leidet ein Glied, so leiden eben alle Glieder mit. Der Einfluß ist also ein die Thätigkeit schon in ihrem Ursprunge alterirender.

Dies auf das Gewissen angewendet, ergiebt sich von vornherein die Möglichkeit, daß seine normale Thätigkeit durch irgendwelche Abnormitäten im menschlichen Organismus überhaupt theils gehemmt (das träge, schlafende, todte Gewissen), theils alterirt oder getrübt werde (das irrende Gewissen in allen seinen Schattirungen).

Ist es nun Thatsache, daß der menschliche Organismus nirgends als völlig normaler anzutreffen, sondern in Folge der Sünde durchgängig geschädigt worden ist, so werden wir schon im Allgemeinen behaupten müssen, daß auch nirgends ein normales Gewissen anzutreffen ist. Es wird aber darauf ankommen, im Einzelnen nachzuweisen, welche bestimmte Einflüsse vorzugsweise diesen Zustand herbeigeführt haben, und dann, welcher Art die dadurch herbeigeführten Modificationen sind.

Eine Hemmung der Gewissensfunktionen kann ebenso durch das in Anspruchgenommensein der sittlichen Persönlichkeit von Seiten einer leiblichen, wie durch das von Seiten einer geistigen Thätigkeit herbeigeführt werden. Ich kann mich leiblich oder geistig in einer Weise beschäftigen, daß ich mit meiner ganzen Person davon in Anspruch genommen werde, und für die Gewissensthätigkeit thatsächlich kein Raum übrigbleibt. Ob diese Beschäftigung in wirklicher Arbeit, oder im Genießen, sich Vergnügen 2c. besteht, bleibt sich im Erfolg gleich. Sie kann eine zufällige, oder eine durch vorherrschende Triebe bedingte, oder eine um der Zurückdrängung des Gewissens willen absichtlich gewählte Beschäftigung sein. Der von Gewissensbissen Gefolterte preist die Stunden, da er durch zufälliges Dazwischentreten einer ihn ganz in Anspruch nehmenden Thä-

tigkeit einmal wieder freier aufathmete. Der leidenschaftliche Spieler, der einem lockenden Gewinne nachlaufende Geizhals, der actenwühlende Bücherwurm, der genußsüchtige Schlemmer, der berauschte Trunkenbold, — sie alle hemmen im Zustande ihrer Leidenschaft die Funktionen des Gewissens; und wir dürfen uns nicht wundern, daß noch Andre solche Zustände absichtlich suchen, um die Funktionen des Gewissens zu hemmen. Die Hemmung kann vor jeder der verschiedenen Funktionen eintreten; sie kann schon eintreten, wo das Gewissen eben erst sein Zeugniß abgeben sollte, ob eine Handlung recht oder unrecht sei; sie kann dazwischen treten, wo das Gewissen im Begriff war, das Subject zu verpflichten; oder wo es die Funktion des Urthelfällens und des Vollziehens der Strafe üben wollte. Setzen wir den Fall, daß die Hemmung der betreffenden Gewissensfunktionen absichtlich gesucht wird, so eignet der erste Fall dem Leichtsinnigen, der gar nicht wissen mag, was recht oder unrecht ist, und darum in die Zerstreuungen des Lebens sich stürzt, die es ihm gestatten, einen sittlich bewußtlosen Wandel zu führen. Der zweite Fall eignet dem Charakterschwachen, der es nicht bis zur Klarheit kommen lassen mag, daß ihm eine Pflicht aufgelegt sei, und daher ebenfalls absichtlich einen Ableiter in irgend welcher Zerstreuung sucht. Der dritte Fall eignet dem Verstockten, der die verpflichtende Stimme des Gewissens vernommen hat, aber, weil er entschlossen ist, sich wider das Gewissen zu entscheiden, sein Ohr mit leiblichen oder geistigen Mitteln betäubt, daß es die Stimme des richterlichen Gewissens nicht höre. Hier haben wir es also mit der vollendeten Sünde wider das Gewissen zu thuen, aber auch in den beiden ersten Fällen liegt ein gewissenloses Gebahren vor, welches nicht minder eine positive, wider das Gewissen gerichtete Seite hat. Milder gestaltet sich das sittliche Urtheil über die Gewissenlosigkeit derer, bei welchen sie keine intendirte, sondern durch die Vorherrschaft irgendwelcher Leidenschaft, Neigung, überhaupt der σάρξ, herbeigeführt ist. Die Schuld bemißt sich dann nach der Schuld, welche dieser Vorherrschaft inhärirt; die Gewissenlosigkeit ist hier nicht sowohl ein activer, als vielmehr ein leidentlicher Zustand. Soweit die σάρξ ohne innern Widerspruch im Herzen herrscht, hat sie Gott aus demselben vertrieben; das Herz ist also von Gott verlassen,

darum auch von seiner Stimme verlassen. Es giebt daher Handlungen, bei welchen sich der Mensch seiner Bezogenheit auf Gott gar nicht mehr bewußt wird, welche er übt, ohne daß das Gewissen in Funktion tritt. Es sind vom Gewissen lose Handlungen, wie sie tagtäglich von jedem Menschen geübt werden, so daß sie geeignet sind, den Schein zu verbreiten, als gäbe es wirklich sittlich gleichgültige Handlungen.

Die Hemmung kann eine vorübergehende oder andauernde sein; es entsprechen dem die Bezeichnungen des trägen (faulen, stumpfen), schlafenden und todten Gewissens. Der letztere Ausdruck enthält freilich streng genommen eine Unwahrheit. Ein wirklich todtes Gewissen giebt es nicht; der Mensch ist niemals in vollem Sinne gewissenlos[1]); wäre er es, dann hätte er aufgehört ein Mensch zu sein und wäre zum Thiere herabgesunken[2]). Wenn alle Funktionen des Gewissens sich kein Gehör bei ihm verschaffen können, so vermag es doch jedenfalls die richterliche Funktion; das Schuldbewußtsein kann auch zurückgedrängt werden, aber im Hintergrunde lauert es in seinen Fesseln auf den Augenblick, wo sein Herr bei sich selbst einkehren wird; konnte es, weil gebunden, ihn nicht erreichen, da er sich draußen herumtrieb im Weltgetümmel, hier in seinem eignen Hause muß er seine Stimme hören. Jedenfalls steht auch die Thatsache fest, daß ein scheinbar gänzlich erstorbenes Gewissen, also die Verstocktheit in höchster Potenz, vom rechten Worte getroffen plötzlich erwachte, und sich wieder lebendig entwickelte.

---

[1]) Müller, die christl. Lehre von der Sünde I. S. 240: „Die Erfahrung zeigt uns zwar Zustände der äußersten Unterdrückung dieses Bewußtseins, sowie seiner tiefsten Trübung und Entstellung; aber es auf irgend einer Stufe der sittlichen Entartung dem Menschen schlechterdings abzusprechen, dazu berechtigt sie uns nicht. Mögen die starken Geister, die erst dann frei zu sein meinen, wenn sie von Gott und seinem heiligen Gesetze los sind, sich selbst und Andern dergleichen eingeredet haben: in seinem innern Urtheil wird der Mensch nie gleichgültig gegen den Gegensatz des Guten und Bösen; er kann nie ganz aufhören, das Thuen des Hasses, der Ungerechtigkeit, der Lüge zu mißbilligen, das Entgegengesetzte zu billigen. Auch für den verhärteten Bösewicht, dessen Maxime es ist, nur seiner Lust und seinem Vortheil nachzugehen und sich um die Pflicht nicht zu kümmern, giebt es doch noch Frevelthaten, gegen die sich sein sittliches Gefühl in ihm sträubt, wenn er dazu versucht wird."

[2]) Oder aber, wie die deutsche Theologie S. 38 sagt: „siehe wer nun ohne Gewissen ist, der ist Christus oder Teufel."

Die Hemmung der Gewissensfunktionen muß nicht, aber kann auch mit einer Schädigung der Integrität derselben verbunden sein, so zwar, daß diese auch an ihrem materialen Wahrheitsgehalt leiden. Diese Trübung des Gewissens hängt indeß nicht von jener Hemmung ab, sondern hat ihre besonderen Ursachen, wie sie denn auch bei äußerlich ungehemmter Gewissensthätigkeit, ja bei der strengsten Gewissenhaftigkeit sich vorfindet.

Daß auch den Gewissenhaften sein Gewissen falsch leiten kann, ist eine Erfahrungsthatsache. Christus selbst setzt den Fall als möglich, (Joh. 16, 2) daß, wer seine Jünger tödtet, wird meinen, er thue Gott einen Dienst daran. Und Saulus, als er die Christen verfolgte, befand sich in diesem Falle (Apgesch. 22, 3. 4; 26, 9); es war jenes Eifern um Gott, aber mit Unverstand, welches er Röm. 10, 2 einen Wesenszug im Charakter Israels nennt.

Die Irrthumsfähigkeit des Gewissens überhaupt hat ebensoviele Belege, als je Menschen gelebt haben. Gewisse Irrthümer sind das Gemeingut ganzer Nationen und religiöser Gemeinschaften gewesen; andere treten als Idiosynkrasien grade der hervorragendsten Geister in allen Jahrhunderten auf. Die grausamen Selbstpeinigungen bei den Indiern; die Pflicht der Frauen, ihrem Manne in den Tod zu folgen, der Reiz, sich unter dem Götzenwagen zermalmen zu lassen, bei denselben; die Aussetzung gebrechlicher Kinder und die Tödtung der altersschwachen Eltern bei verschiedenen wilden Völkerstämmen; das Gebot der Blutrache bei fast sämmtlichen Orientalen; Unzucht und Menschenopfer im Dienste gewisser Gottheiten selbst bei gebildeten Nationen des Alterthums; das Verbot des Genusses von Ersticktem bei den Semiten, die Verwerfung der Ehe bei den Essenern; die Verbreitung des Glaubens mit dem Schwerdte bei den Muhamedanern; die Verpfluchung der Ketzer bei den Katholiken, die Verweigerung des Kriegsdienstes und der Staatsämter bei den Quäkern, und tausend andere sittliche Verirrungen sind hinlängliche Beweise für den Gewissensirrthum bei ganzen Völkern und Religionsgemeinschaften. Ihnen treten nicht minder große Irrthümer bei den größten Geistern aller Jahrhunderte zur Seite. Sokrates konnte es als sittliche Forderung hinstellen, den Feinden Böses zu thuen; Plato konnte die widernatürliche Unzucht vertheidigen, wenn sie „schön“

geübt werde; Aristoteles konnte eine Theorie der Sklaverei schreiben und dem Sklaven alle Menschenrechte aberkennen; der Gründer der Stoa konnte seine Lehre von dem sittlichen Heroismus des Selbstmords durch die That bewähren; Origenes konnte sich selbst verstümmeln; Augustin konnte die Lehre von den evangelischen Rathschlägen aufstellen; Thomas von Aquina konnte es als erlaubt betrachten, im Nothfalle der Selbsterhaltung sich von dem verweigerten Ueberfluß des Andern offen oder heimlich das Nöthige selbst zu nehmen; Duns Scotus konnte Lüge und Verstellung für unter Umständen erlaubt erklären; Gerson konnte gegenüber einem Tyrannenmord den Grundsatz des Probabilismus begünstigen; Luther konnte auf den Gedanken kommen, einige rhachitische Kinder zu Dessau „den Todtschlag daran wagend" in die Mulde werfen zu lassen, weil er sie für natürliche Abkömmlinge des Teufels hielt; Calvin konnte den Tod Servets für geboten erachten; Pascal konnte im Ernste verlangen, die Speisen zu verschlucken und nicht zu kauen, weil der mit dieser Thätigkeit des Gaumens verbundene Wohlgeschmack sündlich und Gott mißfällig sei. Doch genug der Beispiele; ist's doch vielleicht nicht zu viel behauptet, daß auch bei dem religiösesten Menschen sich eine sittliche Idiosynkrasie finden wird, die auf einem Gewissensirrthum basirt.

Auf Grund dieser Thatsachen ist denn auch die Fallibilität des Gewissens von jeher von den Meisten behauptet worden. Das Mittelalter benutzte sie, um damit das Dogma von der Infallibilität der Kirche zu stützen; die Jesuiten fanden darin die Berechtigung für den Grundsatz des Probabilismus. Wenn Neuere die Annahme eines irrenden Gewissens bestreiten, so geht ihr Widerspruch doch schlüßlich nur davon aus, daß sie den nicht zu leugnenden Irrthum nicht sowohl dem Gewissen als vielmehr einem andern Gewissensvermögen zugeschrieben haben wollen. Schon Rousseau in seinem Emil behauptet, das Gewissen täusche nie, sondern die Vernunft. Kant (Tugendlehre IX. S. 38) nennt das irrende Gewissen ein Unding, und Fichte (Sittenlehre IV. S. 227) rühmte sich, die Lehre von einem irrenden Gewissen vernichtet zu haben. Freilich, wenn man auf den Ursprung des Irrthums zurückgeht, so werden wir diesen nicht in dem Gewissen an sich finden, aber die Thatsache, welche man

mit dem irrenden Gewissen bezeichnet, ist ja nicht die, daß das Gewissen eine falsche Aussage über den göttlichen Willen gebe, sondern daß das Gewissen seine secundären Funktionen (die verpflichtende, richterliche, vollziehende) auch da vollziehe, wo sich ein ungöttliches Gebot mit Gewissensautorität umkleidet hat. Wie letzteres möglich ist, werden wir sogleich sehen. Wir sagen also, das Irrthümliche bezieht sich allezeit nur auf das falsche Sichverpflichtetwähnen im Gewissen, dem dann naturgemäß die richterliche und vollziehende Funktion auf Grund desselben Irrthums folgt. Betrachten wir alle oben angeführten Beispiele des irrenden Gewissens näher, so finden wir bei sämmtlichen, daß sich die Betreffenden gegen ein Gebot verpflichtet glauben, welches thatsächlich eine sittliche Unwahrheit enthält. Hätte dieses Gebot wirklich seinen Ursprung in ihrem Gewissen, so hätten wir auch ein irrendes Gewissen schon in dem primären Stadium, wo es das Medium für die Manifestation des göttlichen Willens an uns ist. Ein solches müssen wir aber a priori für unmöglich erklären. In derselben Weise, als wir von der göttlichen Gerechtigkeit postulirten, daß sie die sittliche Persönlichkeit, deren Aufgabe die Erfüllung des göttlichen Willens sein sollte, mit dem Vermögen ausrüste, den göttlichen Willen zu erfahren und ihn als göttlichen zu wissen, in derselben Weise postuliren wir auch, daß, wenn von einer sittlichen Zurechnung die Rede sein soll, dieses Vermögen fort und fort erhalten bleibe. Kant hat Recht wenn er sagt, daß ohne dieses Niemand sicher sein könne, ob er recht gehandelt habe. Ich muß schlechterdings ein bleibendes Vermögen haben, welches mich innerlich unmittelbar gewiß macht, ob etwas göttlicher Wille sei oder nicht. Nur vor einer solchen Instanz ist die Ueberführung von einem Unrecht denkbar. Kann ich nicht vor ein Wahrheitsforum gezogen werden, vor dessen Aussage mein Ich unweigerlich sich beugen muß, weil es selbst im Centrum des Ichbewußtseins steht, so habe ich stets die Ausflucht, daß das, was Andre mir als Unrecht vorwerfen, auf einer Verkennung der sittlichen Forderung ihrerseits beruhe. Es hört alsdann überhaupt alle sittliche Beurtheilung unter Menschen auf, weil jedes Urtheil nur individuelle und subjective Bedeutung haben würde. Was wir also a priori behaupten, ist dies: jeder hat einen unaustilg-

baren Zeugen für die sittliche Wahrheit in sich, das primäre Gewissen; dieser Zeuge ist auch da vorhanden, wo wir von einem irrenden Gewissen reden. Der Vorwurf der Irrthümlichkeit kann daher nicht von einer fälschlichen Bezeugung der sittlichen Wahrheit gemeint sein, sondern muß etwas andres besagen wollen. Daß das primäre Gewissen als unantastbarer Zeuge für die sittliche Wahrheit oder den göttlichen Willen unter allen Umständen bleibt, geht auch daraus hervor, daß in den Fällen, wo wir es mit der Ueberwindung sogenannter Gewissensirrthümer zu thuen haben, wir dennoch keinen andern Weg haben, um die Ueberzeugung des Andern zu ändern, als daß wir auf sein Gewissen recurriren. Der Wilde, welcher seine kranken Kinder am Felsen zerschmettert, wird durch keinerlei dialektische Erkenntnißgründe von der Abscheulichkeit seines Thuens überzeugt; will ich eine bessere Ueberzeugung in ihm begründen, so muß ich ihn dahin zu bringen suchen, daß er den Fall wirklich vor sein Gewissen bringt, auf daß er eine innere Stimme vernehme, die mir zustimmt, vor welcher er sich unweigerlich beugt. Den Drusen, welchen die Pflicht der Blutrache keine Ruhe finden läßt, als bis er sein Opfer erreicht, wird man vergeblich mit allerlei Verstandsgründen von der Verwerflichkeit dieser Rache zu überzeugen suchen; es giebt keinen andern Weg, ihn zur Erkenntniß seines falschen Pflichtgefühls zu bringen, als daß man ihn mit geistigen Mitteln zwingt, den Fall wirklich vor sein Gewissen zu bringen; thuet er das, so können wir gewiß sein, er wird aus sich selbst heraus ein Zeugniß des Rechten vernehmen, dem er sich nicht entziehen kann. Darnach ist auch der Ausspruch zu modificiren, daß ein Rest vom Gewissen auch bei dem verstocktesten Sünder noch anzutreffen sei. Nein, nicht bloß ein Rest vom Gewissen, sondern das volle wirkliche Gewissen ist auch bei ihm vorhanden; aber es will uns nur ungemein schwer gelingen, alles das zu beseitigen, was das Hinderniß bei ihm ist, daß das Gewissen wirklich zum Spruche komme.

Müssen wir also von vornherein leugnen, daß das primäre Gewissen, welchem die Zeugenschaft für die Göttlichkeit oder Ungöttlichkeit eines Willens zufällt, sich irren könne, und finden wir dennoch, daß die verpflichtende, richterliche und vollziehende Funktion des Gewissens Irrthümliches zu ihrem Object hat, so bleibt nichts anderes

übrig, als die Annahme, daß irgend ein andres Zeugniß sich an die Stelle des Gewissenszeugnisses gedrängt hat, und daß das Gewissen so geeigenschaftet ist, daß es seine secundären Funktionen auch da vollzieht, wo ein Zeugniß sich mit der Autorität des Gewissenszeugnisses umkleidet hat, oder, was dasselbe ist, wo eine äußere objective Norm der immanenten Gewissensnorm substituirt worden ist[1]). Mit Recht sagt daher Schwarz (evangel. christl. Ethik Heidelberg 1830. I. S. 166), man sollte das, was man irrendes Gewissen nennt, vielmehr Scheingewissen nennen[2]). Daß die sittliche Wahrheitsbasis für die secundären Gewissensfunktionen durchaus nicht bei allen Menschen dieselbe ist, geht eben aus den oben aufgezählten Beispielen hervor. Wir könnten uns zum Ueberfluß auch auf 1 Cor. 8, 18 f.; 10, 25 f. berufen. Die tägliche Erfahrung beweist, daß auch ernste, wahrhaft gläubige Seelen oft eine ganz widersprechende Weise des Handels und Verhaltens einhalten; aber wenn sie sich dafür sämmtlich mit gleichem Nachdruck auf ihr Gewissen berufen, so möchten wir nicht mit Güder a. a. O. S. 263 daraus den Beweis ziehen, „daß der durch das Gewissen bezeugte Inhalt variire", sondern wir behaupten, daß alle mit gleichem Rechte sich auf ein Verbundenheitsbewußtsein im Gewissen berufen, aber daß das Object, in Bezug auf welches sie sich verbunden fühlen, allerdings nicht unmittelbar in

---

[1]) Vilmar a. a. O. S. 341 weist es z. B. in treffender Weise an dem Gewissen eines alten Römers nach, wie für ihn die Begriffe von der gravitas, der virtus, dem honos vollständig die Gewissensnorm vertreten und doch ganz dieselben Erscheinungen zur Folge haben, wie wenn die wahre Gewissensnorm zu Grunde läge. Er sagt, „sein Gewissen war nur dadurch eine conscientia bona, praeclara, wenn er in jedem Augenblicke wußte, nicht allein was diese gravitas, virtus et honos von ihm forderte, was er als civis bonus zu thun und zu lassen hatte, sondern auch, daß er ohne diese Eigenschaften aufhören würde, ein Römer, er selbst, zu sein; ferner, daß er in jedem Augenblick mit gleich unzweifelhafter Sicherheit das ergriff und that, was jeder andre Römer sofort für grave, für die Eigenschaft und That eines civis bonus erkannte, und endlich, daß er mit der äußersten Empfindlichkeit jeden auch noch so leisen Angriff, der von Außen her auf seine Römerwürde gemacht wurde, jede Antastung, jede Verletzung derselben in seinem ganzen Wesen, so zu sagen an Leib und Seele, fühlte. — Man sieht, es verhält sich mit dem natürlichen Gewissen genau so, wie mit dem christlichen Gewissen, nur die Substrate sind verschieden."

[2]) Wir sind in dem Folgenden nun zwar dem Sprachgebrauch in der Anwendung des Wortes „irrendes Gewissen, Gewissensirrthum" gefolgt, bitten aber, es im Auge zu behalten, unter welcher Beschränkung diese Bezeichnung nur gemeint sein kann.

ihrem Gewissen, sondern in irgend welcher anderen Erkenntnißquelle seinen Ursprung hat, so jedoch, daß sie es ungeprüft oder unbewußt für ein vom Gewissen dargebotenes halten. Viele, welche die Lehre einiger Scholastiker, daß die Autorität der Kirche über das Einzelgewissen gehe, mit Entschiedenheit verwerfen, stellen sich praktisch, ohne es zu wissen, auf denselben Standpunkt, indem sie fremde Autoritäten das Gewissenszeugniß ersetzen lassen. Damit sind wir auf den Punkt gestoßen, der als die Erklärungsursache des sogenannten Gewissensirrthums anzusehen ist. Aber freilich haben wir damit nur erst erklärt, wie der Gewissensirrthum vor sich geht, jedoch noch nicht, worin dieses „wie" seinen Grund hat. Es will noch aus der Natur des geistigen Organismus des Menschen nachgewiesen sein, unter welchen bestimmten Verhältnissen und Bedingungen der Mensch die falsche Quelle des gewähnten Pflichtgebotes mit der Gewissensquelle verwechseln kann, resp. verwechseln wird und muß. Jedenfalls läuft dabei eine Verblendung unter, und auf eine solche führt das N. T. den Gewissensirrthum zurück, so oft es von ihm redet. Diese Verblendung selbst aber bezeichnet es als die natürliche und nothwendige Folge der Sünde, so daß es also schlüßlich in der Sünde den Grund des irrenden Gewissens findet.[1]) Was will das aber heißen? Die alte Zeit hat sich einfach damit begnügt, dem N. T. dies nachzusprechen, und selbst die evangelischen Theologen sind der Frage nicht weiter nachgegangen, in welcher Weise die Sünde den Gewissensirrthum begründe. Seitdem aber das Capitel vom Gewissen in der Ethik wieder den ihm gebührenden Platz einzunehmen angefangen hat, hat man auch das Capitel vom irrenden Gewissen einer eingehenderen Untersuchung unterwerfen müssen; doch gehen die Lösungen des Problems noch unendlich weit auseinander. In Uebereinstimmung mit der von uns gegebenen Darstellung des Wesens und der Funktionen des Gewissens können wir die rechte Lösung nur in Folgendem finden.

Wir haben schon oben (S. 87) gesehen, daß das Gewissen sein Zeugniß über einen Willensfall zunächst nur in der Form einfacher Bejahung oder Verneinung abgiebt. Die Denkthätigkeit gestaltet

[1]) Daß davon selbst das Alterthum eine klar bewußte Vorstellung gehabt hat, bezeugt Cicero in der oben (S. 21) ausgeschriebenen Stelle.

daraus zunächst für den besondern Fall ein formulirtes sittliches Urtheil, aber indem sie weiter denselben mit mehreren gleichen Fällen zusammenschließt, gewinnt sie durch Abstraction das allgemeine, für alle diese Fälle geltende sittliche Gesetz. So entsteht mit der Zeit eine größere oder geringere Zahl solcher Gesetze, die nichts anderes sind, als die aus den unmittelbaren Gewissenszeugnissen durch das dialektische Verfahren gewonnenen allgemeinen Sittenformeln. Anstatt nun in Zukunft sein sittliches Verhalten am Gewissen unmittelbar zu bemessen, empfiehlt sich dem Menschen als näherer Maßstab das aus den Gewissenszeugnissen abstrahirte Gesetz, um so mehr, als die unmittelbare Prüfung am Gewissen etwas Umständlicheres hat, indem sie die Gewissensaussage erst durch die Intention des Bewußtseins aus verschwimmenden Umrissen zur ausgeprägten Deutlichkeit erheben muß, während die positive, ausgeprägte Form des formulirten Gesetzes das Messen in viel greiflicherer Weise vollziehen läßt. Das aus der Gewissensaussage abstrahirte Gesetz stellt sich also gewissermaßen als eine dem Menschen um eine Stufe nähere Instanz dar. Bloß in denjenigen Fällen, die als wesentlich neue der Beurtheilung des Gewissens noch nie vorgelegen haben, und daher ein bereits formulirtes Gesetz, an dem sie gemessen werden könnten, noch nicht vorfinden, wird sich der Mensch nach wie vor unmittelbar an das Gewissen gewiesen finden; in allen übrigen Fällen aber, warum sollte er sich das Geschäft der sittlichen Messung durch unmittelbare Appellation an das Gewissen erschweren, da das formulirte Gesetz völlige Identität mit dem Gewisseninhalte beanspruchen darf und darum in voller Vertretung desselben fungiren kann? Hier aber sitzt schon der erste Irrthum. Wenn das Gesetz wirklich der völlig adäquate Ausdruck dessen wäre, was durch die Gewissensaussage kund wird, so würde dieser Substitut des Gewissens nicht nur unverfänglich, sondern auch vortheilhaft sein. Allein da, wie wir schon oben gesehen haben, der Buchstabe an sich schon nie völlig dem geistigen Inhalte, den er ausdrücken soll, adäquat ist, und da das Gewissen eine Norm vertritt, die für jeden einzelnen concreten Fall in elastischer Anschmiegsamkeit an alle auch die individuellsten Bestimmungsmomente gewissermaßen ein singuläres Gesetz ergiebt, so ist es geradezu unmöglich, daß ein formulirtes Gesetz das Gewissen

wahrhaft vertrete. Wer also gleichwohl den singulären Fall nach einem bereitgehaltenen, wenn auch dem Gewissen entstammenden, Gesetze bemißt, wird nothwendig den Fehler begehen, daß er einen zu weiten oder zu engen Maßstab anlegt, und darnach wird auch das Resultat selbst ein fehlerhaftes sein. Daß der Betreffende nichts desto weniger in der Meinung befangen bleibt, den Fall streng nach seinem Gewissen beurtheilt zu haben, erklärt sich aus dem Protonpseudos, daß er glaubte, das Gesetz ohne weiteres mit der Gewissensnorm identificiren zu dürfen. Diese Identität wird aber durch folgende Betrachtung noch zweifelhafter. Das Gesetz ist Product der Denkthätigkeit. Wer bürgt denn dafür, daß nicht bei dem dialektischen Verfahren schon ein Fehler untergelaufen sei? Wirft nicht die in Folge der Sünde eingetretene allgemeine Verdunkelung des menschlichen Geisteslichtes ihre Schatten auch bis hierher? Der Ausdruck umschleiertes, verfinstertes, umnachtetes Gewissen weist deutlich darauf hin. Und diese Schatten treffen beide Seiten, aus deren richtiger Verhältnißsetzung erst das richtige Gesetz gewonnen werden kann: die Offenbarung des göttlichen Willens im Gewissen und die concrete Situation. Während der Mensch im Stande des Paradieses die Offenbarung des göttlichen Willens im Gewissen rein, völlig und deutlich vernahm, muß sich diese innere Stimme im Stande der Sünde erst durch ein Dazwischentönen sündiger Stimmen hindurch arbeiten und es gehört ein bereits sittlich geübtes Ohr dazu, um sie unverfälscht zu vernehmen. Wie oft wird es daher geschehen, daß das von der Sünde afficirte sittliche Bewußtsein sich in Bezug auf das Vernehmen der Gewissensstimme täuscht und die göttlichen und sündigen Regungen in dem innersten Lebensfocus seines Ich vermengt. Dazu auf der andern Seite das Unvermögen, alle Bestimmungsmomente der concreten Situation richtig zu erfassen und zu beurtheilen. Die Sünde trübt ja auch in dieser Hinsicht den Blick, und so wird nach Außen wie nach Innen eine größere oder geringere Unklarheit (ignorantia juris et facti), die Prämissen des sittlichen Urtheils kennzeichnen, und dadurch schon zu allerhand Irrthum führen. Diesen so entstandenen Irrthum hatten besonders die Scholastiker im Sinne, wenn sie die Fallibilität des sittlichen Urtheils nicht sowohl für ein vitium conscientiae, als vielmehr für ein vitium

ratiocinationis erklärten [1]). Das Unwahre und Irrthümliche im sittlichen Urtheil fällt nicht unmittelbar ins Gewissen, sondern in die Verarbeitung der unmittelbaren Gewissensbestimmungen im Denken und Wollen und ihrer Anwendung auf das Leben, mit einem Worte in die *διαλογισμοὶ*, welche abirrend von dem inneren, Wahrheit und Recht bezeugenden, Bewußtsein und dieses Bewußtsein verwirrend ins Eitle gehen. „Der Wahn tritt an die Stelle der Wahrheit, die Thorheit an die Stelle der Weisheit." Daher sagt Paulus Röm. 1,21: *γνόντες τὸν θεὸν, οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ εὐχαρίστησαν, ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν, καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία.*

Aber noch mehr. Dem Irrthum wird noch mehr Raum dadurch geschaffen, daß die fertigen Gesetzesformeln, welche sich vor das Gewissen schieben, nicht der eignen Denkthätigkeit allein entnommen, sondern in Ersparniß der eignen Denkthätigkeit auf Autorität hin von Andern angenommen sind. Zu träg oder auch zu wenig geschickt, jenes dialektische Verfahren der Gesetzesabstraction aus der unmittelbaren Gewissensaussage selbst vorzunehmen, läßt sich der Mensch es gern gefallen, daß ihm Andre das fertige Resultat bieten. Je größer die Autorität ist, welche die Andern für ihn haben, desto williger und ungeprüfter gesellt er das Fremde zum Eignen und giebt ihm dieselbe Geltung wie dem Eignen, d. h. er begleitet es, wie dieses, mit der Autorität der unmittelbaren Gewissensaussage, und läßt es, wie dieses, fungiren in voller Vertretung des Gewissens, mit derselben verpflichtenden, richterlichen und vollziehenden Kraft. Daraus erklärt es sich, einmal, daß große Männer, von bedeutender Autorität, mit ihren falschen Ansichten die Gewissen ihrer Zeitgenossen in völlig unrichtige Bahnen lenken können; das andere Mal, daß Gewissensirrthümer gewöhnlich Gemeingut ganzer Zeiten, Parteien, Nationen und religiösen Gemeinschaften sind. Was ein großer Mann für recht hält, das wird eben leicht ungeprüft um der Autorität willen in den eignen Gesetzescodex aufgenommen; und was eine ganze Zeit, Nation, Glaubensgemeinschaft für recht hält, das erscheint

---

[1]) Vgl. Aristot. poster. 1, 17: *οἱ τὸ καθόλου θεωροῦντες, ἔνια τοῦ καθ' ἕκαστον οὐκ ἴσασι δι' ἀνεπισκεψίαν.*

leicht, weil von so vielen geprüft und angenommen, einer Prüfung nicht weiter bedürftig, und wird ebenfalls ohne Weiteres dem Gesetzescodex einverleibt mit allen den Folgeeigenschaften, die ein unmittelbar dem Gewissen entnommenes Gesetz hat.

Fassen wir das Alles zusammen, so hat der Gewissensirrthum ein ebenso weites Feld, als reiche Nahrung. Eben daraus aber können wir auch schon im Voraus vermuthen, wo wir die meisten Gewissensirrthümer, besser sittlichen Irrthümer, finden werden. War es die abstrahirende Thätigkeit des Verstandes, welche bei der Formulirung der Gesetze leicht ein dialektisches Versehen begehen konnte, so werden wir in Folge dessen den Gewissensirrthum am zahlreichsten da vertreten finden, wo die Verstandesrichtung, die abstrahirende Thätigkeit des Geisteslebens überwiegend ist, also bei Denkern und Philosophen. Diese, gewöhnt Alles der dialektischen Operation zu unterwerfen, verschmähen es bei der einfachen Gewissensaussage stehen zu bleiben, sondern bauen darauf sittliche Schlußfolgerungen bis ins dritte und zehnte Glied, die ihnen dennoch ganz gleiche Geltung mit den unmittelbaren Gewissensaussagen haben. Ohne also nur einmal an die Quelle, das Gewissen selbst, wieder zu recurriren, und die Wahrheit ihrer Resultate an demselben zu prüfen, schreiten sie möglicher Weise von einem dialektischen Fehler zum andern fort, und componiren sich so ein Sittengesetz, welches sie für unangreifbar halten, während es der gesunde Menschenverstand, d. h. hier das unberückte Gewissen, sofort in seiner Irrthümlichkeit erkennt. Plato und Aristoteles konnten in ihrem dialektischen Verfahren zu dem Gebote kommen, gebrechliche Kinder auszusetzen, während sich das natürliche Herz einer Mutter aus dem Volke mit allen Fibern dagegen sträubt. Die Scholastiker konnten ein Inquisitionsverfahren gut heißen, welches ein Kind von unbefangenem Gewissen bei dem bloßen Hören mit sittlichem Grausen erfüllt. Und wenn der große Denker Bellarmin sich zum Vertheidiger des Jesuitismus aufwirft, so werden wir doch auch nicht annehmen dürfen, daß er mit Bewußtsein wider sein Gewissen Sätze vertheidigt habe, welche das einfache Gewissen sofort verurtheilt, sondern wir werden annehmen müssen, daß er vermeinte, auch da noch mit der Stimme des Gewissens im Einklang zu stehen, wo er im fehlerhaften Fortschreiten seines Denk-

processes thatsächlich sich im Widerspruche mit den Aussprüchen des Gewissens bewegte.

Aber, finden wir auf der einen Seite den sittlichen Irrthum häufig, wo die Verstandesrichtung und das selbstständige Denken überwiegt, so auf der andern Seite da, wo man an das selbstständige Denken nicht gewöhnt ist. Ausgehend von derselben Neigung, die Gewissensaussagen in Gesetzesformeln zu verwandeln, ist man doch nicht geschickt genug zu dieser Operation, um sie selbst zu vollziehen, und baut daher gern auf Autoritäten. Die Aussprüche dieser treten darnach völlig an Gewissens Statt, ebenfalls mit denselben Folgeeigenschaften, wie die eignen Gewissensaussagen. So ist die sittliche Anschauung der Wilden wesentlich eine vom Gewissen losgetrennte und eine auf der Autorität früherer Gesetzgeber oder des Urtheils der großen Masse ruhende; überhaupt je niedriger die Stufe geistiger Bildung bei den Völkern, desto weniger ist zu spüren von der Unmittelbarkeit des Gewissensgebotes, desto mehr aber von allgemein verbreiteten sittlichen Irrthümern.[1]) Aber auch bei Gebildeten, wo die Neigung zum Autoritätsglauben vorhanden ist, treffen wir auf dieselbe Erscheinung, daß sittliche Irrthümer mit Gewissensgeboten verwechselt werden. Das Frauengeschlecht hat bekanntlich eine Neigung zum Autoritätsglauben, daher auch bei ihm der sittliche Irrthum am zahlreichsten vertreten ist.

Im Allgemeinen weist die sittliche Verirrung ganz analoge Ursachen und auch ganz analoge Phänomene auf, wie die Verirrung des Sinnes auf dem Gebiete des Schönen und Wahren. Kann doch auch dieser bis zum Wohlgefallen am Häßlichen und an der Lüge verbildet werden; zum Mindesten hören wir häufig von einer Verirrung des Geschmacks in der Kunstrichtung, von einem Mangel am sensus veri in der Wissenschaft reden. Es bestätigt sich auch in dieser Hinsicht, was wir oben (S. 160) über die Natur des Gewissensorgans in Analogie zu den übrigen menschlichen Organen aussagten.

---

[1]) Daher ist es auch so schwer, solche Naturen von ihrem Irrthum zu bekehren. Sie sind Autoritätsgläubige. So lange wir für sie nicht eine überlegene Autorität haben, können wir die falschen Autoritäten nicht verdrängen. Denn durch dialektisches Verfahren wird es uns nicht gelingen sie des Irrthums zu überführen, da sie dem Denkproceß zu folgen entweder impotent oder nicht gewillt sind.

Der letzte Grund für den Gewissensirrthum bleibt freilich unter allen Umständen die sündige Verderbniß des Menschen, die eben in der dargelegten Weise auch die normalen Verhältnisse der Gewissensfunktion afficirt. Causa communis et universalis harum imbecillitatum est connata omnibus labes, quae naturam humanam ita permeat, ut in ea nihil sanum sit. (Buddeus, philos. pract. I. p. 94.) In dem Briefe an den Titus (1, 15) schreibt Paulus: *μεμίανται αὐτῶν* (sc. *ἀπίστων*) *καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις.*

Mit der Fallibilität des Gewissens (versteht sich in dem von uns beschränkten Sinne) hängt nun als natürliche Folge theils die Erscheinung des schwachen, des schwankenden und des ängstlichen oder scrupulösen Gewissens, theils das Vorkommen der subjectiven Collision in Bezug auf die Pflicht zusammen. Ueber letztere haben wir schon oben (S. 122) ausführlich gesprochen, und es erhält durch vorstehende Erörterung das seine abermalige Bestätigung, was wir dort über den Begriffswiderspruch, der in dem Ausdruck Pflichtencollision liegt, und über die alleinige Zuläßigkeit, von einer subjectiven Collision in Bezug auf die Erkenntniß der einigen Pflicht zu reden, gesagt haben. Eine solche subjective Collision wird eben dadurch herbeigeführt, daß das fallible Gewissen (Scheingewissen) nicht zur Erkenntniß der einen und im vorliegenden Falle einzigen Pflicht gelangen kann, weil es mit Faktoren operirt, die dem Gewissen nur irrthümlich substituirt sind, oder, soweit die Kenntniß der concreten Situation in Betracht kommt, noch nicht für den Spruch des Gewissens gehörig vorgearbeitet sind.

Was nun die erstere Erscheinung des schwachen schwankenden und ängstlichen Gewissens anlangt, so haben die Alten, besonders die Scholastiker, sich damit mehr als gebührlich beschäftigt, und auch die lutherischen Theologen haben hierin das Möglichste geleistet. Buddeus (philos. pract. I. p. 94 sq.) sagt: quoad conscientiam vitia ratiocinationis in conscientia dubia, scrupulosa, erronea satis conspicua sunt. Und (p. 19) si in argumentationibus rite procedimus, — conscientia est recta; si decipimur et errore locupletamur, est erronea; — si mens in ipsa argumentatione fluctuat, est dubia; quod si autem dubium non magni fuerit momenti, scrupulosa dicitur. Diese Erklärung legt alle Ursache der

genannten anormalen Erscheinungen des Gewissens in die Art und Weise der argumentatio, gemäß der damals gangbaren Anschauung vom Gewissen, wonach es sein soll ein syllogismus practicus in intellectu, in quo major est lex (das Absolute, die göttliche Stimme des Gewissens, die synteresis der Scholastiker), minor vero et conclusio sunt applicatio, approbans recte factum, vel condemnans delictum. Wir werden nach unsrer Anschauung vom Gewissen die betreffenden krankhaften Erscheinungen des Gewissens aber nur in denselben Umständen begründet finden können, die wir vorhin die Fallibilität des Gewissens begründen sahen.

Paulus redet 1 Cor. 8, 7. 10. 12 von einer *συνείδησις ἀσθενὴς οὖσα* derjenigen, welche sich durch den Genuß von Opferfleisch zu verunreinigen fürchteten. Worin liegt ihre Schwäche? Nicht mit Schlottmann (a. a. O. S. 116) darin, daß sie die allgemeine Gewissensaussage „daß man mit dem Reiche des Bösen nicht in innerliche Gemeinschaft treten dürfe“ fälschlich auf den vorliegenden Fall anwendeten, — denn das ist keine Schwäche, sondern Irrthum —, auch nicht darin, daß ihnen das nöthige Maß sittlicher Erkenntniß fehlte, — denn das ist abermals keine Schwäche, i. e. Mangel an Kraft, sondern Mangel an einem Gute —, vielmehr darin, daß sie es nicht über sich vermögen, in dieser Frage an ihr Gewissen selbst zu recurriren und seinen Ausspruch energisch zu befolgen, sondern an einem Vorurtheil haften bleiben, welches genug Autorität für sie hatte, um sich an die Stelle ihres Gewissens zu setzen und an seiner Statt ihr sittliches Verhalten zu bestimmen. Ein schwaches Gewissen ist also dasjenige, welches unter dem Drucke einer fremden Autorität stehend sich mit seiner eignen Stimme nicht hervorwagt. Freilich würden wir besser sagen, die betreffende Person ist schwach, welche sich an die Autorität binden läßt, anstatt kühn an das eigne Gewissen zu recurriren. Inwiefern ein solches Gewissen dennoch nach dem Befehle Pauli Schonung verdient, das werden wir sogleich weiter unten erörtern, wo wir die Frage im Allgemeinen zu untersuchen haben, in wieweit auch dem irrenden Gewissen eine sittliche Bedeutung beizulegen sei.

Das schwankende Gewissen ist dasjenige, welches in einem concreten Falle nicht sicher ist, ob sein Urtheil den richtigen Entscheid

gegeben habe. Diese Unsicherheit kann aber wiederum nicht eigentlich von dem Gewissen ausgesagt werden, sondern entweder rührt sie von dem Bewußtsein her, daß man die individuelle concrete Situation noch nicht nach ihren objectiven Bestimmungsmomenten erfaßt habe, so daß also die Sache noch nicht spruchreif für das Gewissen war, oder sie besteht in dem Schwanken, welche von den Gesetzesformeln, die man an Gewissens Statt gesetzt hat, im vorliegenden Falle anzuwenden sei, während von einem Schwanken überhaupt nicht mehr die Rede sein würde, sobald man den Fall vor das Forum des Gewissens selbst brächte, welches nicht nach gemachten Formeln, sondern mit schlechthiniger Unmittelbarkeit sein Urtheil abgiebt.

Endlich das *ängstliche* oder *scrupulöse* Gewissen ist dasjenige, welches aus Mangel an Vertrauen zu der eignen Urtheilskraft immer aufs Neue Zweifel hegt, ob ihm durch seinen Gewissensausspruch auch wirklich die absolute Wahrheit verbürgt sei. Dies ist eben auch nur wieder da möglich, wo Einer nicht energisch den Fall in allen seinen Bestimmungsmomenten erforscht und vor sein Bewußtsein gebracht, sowie nicht unmittelbar und energisch das Urtheil seines Gewissens provocirt, sondern sich an dem Gewissen substituirte Gesetzesformeln gewendet hat. Denn wäre jenes der Fall gewesen, so würde ihm sein Gewissen ein Urtheil abgegeben haben, welches, wie es eben in der Natur des Gewissens liegt, durch sich selbst mit der Verbürgung der Wahrheit verbunden gewesen wäre. So aber ist die eigentliche und wahre Gewissensstimme noch gar nicht zum Spruche gekommen, und sie lauert gewissermaßen im Hintergrunde und macht ihr Gehörtseinwollen dem Betreffenden fühlbar, und setzt ihn eben dadurch in eine stetige Unruhe, die im gleichen Maße die Kraft lähmt und die Klarheit trübt, zu einem in sich selbst gewissen Entscheid zu gelangen.

Diesen krankhaften Erscheinungen des schwachen, schwankenden und ängstlichen Gewissens gegenüber besteht die kernhafte *Gesundheit* oder *Virtuosität des Gewissens* darin, daß das Individuum mit ruhiger Klarheit die individuellen Bestimmungsmomente eines sittlichen Falles, so weit sie in der Sphäre des Bewußtseins liegen (denn die nichtbewußten und für das Bewußtsein nicht erreich-

baren sind sittlich nicht mitbestimmend), erfaßt und sie mit Energie unter die Instanz des Gewissens bringt und dessen Ausspruch mit entschiedener Zurückweisung aller sonstigen dazwischenredenwollenden Instanzen festhält. Und das nennen wir Gewissenhaftigkeit, wo kein sittlicher Fall als absolvirt betrachtet wird, ehe man sich nicht bewußt ist, in dieser dreifachen Beziehung das Geforderte geleistet zu haben. Und zart nennen wir das Gewissen, wenn es zugleich die feinen sittlichen Unterschiede der bestimmenden Momente in der Verpflichtung inne wird. Weit dagegen ist es, wenn am Tage liegende sittliche Bestimmungsmomente nicht in das Bewußtsein treten oder absichtlich von ihm fern gehalten werden. Andrerseits sagt man von dem, welcher Momente für sittlich mitbestimmend ansieht, die in keinerlei Weise dazu geeigenschaftet sind, daß er sich ein Gewissen mache.

Wenn wir es als eine besondere Ursache des Gewissensirrthums erkannten, daß die urspründige Action des Gewissens durch Vorschiebung substituirter fertiger Gesetzesformeln zurückgedämmt wird, so wird sich darnach auch unser Urtheil über den sittlichen Werth der sogenannten Grundsätze bestimmen. Wie kein Einzel-Gesetz, auch im Einzelfalle nicht, als voller Substitut des Gewissens dienen kann, so auch der Grundsatz, d. i. die Zusammenfassung einer Mehrheit von Gesetzen in einem obersten Princip, nicht. Er nähert sich zwar mehr dem universalen Charakter des Gewissensgebotes, und erscheint auch durch die Einigung mit der persönlichen Eigenthümlichkeit in subjectiv individueller Gestalt, aber es geht ihm doch die jedesmalige Angepaßtheit an die objective concrete Situation ab. Daher: Grundsätze sind oft die Feinde der Sittlichkeit; ein Mann von sittlichen Grundsätzen ist ja freilich mehr werth, als ein Mann ohne solche, aber es gilt dies nur insofern, als unter letzterem ein Mann verstanden wird, der überhaupt von keinem sittlichen Princip sich leiten läßt, während der erstere wenigstens das ernste Streben kund giebt, seine Handlungsweise sittlich zu regeln, wenn auch die erwählte Regel selbst noch keineswegs die höchste Norm erreicht. Das höchste Ziel für jeden sittlichen Charakter ist die unmittelbare Dependenz vom Gewissen. Jedenfalls ist ein Mann von vielen Grundsätzen in Gefahr, ebensoviel an der Einheit seines sittlichen Charakters einzubüßen. Die Grundsätze, sobald sie zur starren abgeschlossenen Norm geworden

sind, bringen ebensoviel Starrheit und Einseitigkeit in die sittliche Handlungsweise, erzeugen den sittlichen Rigorismus. Es wird demnach angezeigt sein, seine sittlichen Grundsätze stets für die lebendige und unmittelbare Durchdringung von Seiten des Gewissens offen zu erhalten, sie also nicht zu selbstständigem Gebrauch von dem Gewissen gewissermaßen loszulösen, sondern ihre allgemeine Formel in jedem einzelnen Falle durch die individuelle Instanz des Gewissens zu determiniren. Je einfacher und centraler die Grundsätze sind, desto leichter wird dies möglich sein, desto größer ist also auch ihr sittlicher Werth. Das noch höhere Ziel für jeden sittlichen Charakter aber bleibt, es dahin zu bringen, daß man nicht nach einzelnen Grundsätzen, sondern unmittelbar nach dem Gewissen handle[1]). Es versteht sich, daß wir dabei nur an das durch den heiligen Geist erneuerte Gewissen denken, oder was ebenso richtig ist, an das Gewissen,

---

[1]) Darnach modificirt sich uns auch die Ansicht Schmid's (christliche Sittenlehre S. 187), welcher sich dahin ausspricht: „Je richtiger und fleißiger der Gewissensinhalt denkend verarbeitet wird, je reicher und umfassender der Vorrath sittlicher Begriffe und Urtheile wird, je gründlicher diese Begriffe und Urtheile sind, je mehr sie zu einer einheitlichen, zusammenhängenden Erkenntniß sich gestalten, um so mehr wird vermöge der Wechselwirkung zwischen der *συνείδησις* und *διάνοια* und den *λογισμοὶ* auch die *συνείδησις* an Klarheit, Reinheit und Lebendigkeit gewinnen." Wenn in Folge dessen Schmid „den Standpunkt der unmittelbaren Verpflichtung durchs Gewissen" wesentlich niedriger schätzt, so ist doch aber ein großer Unterschied zu machen zwischen der Trägheit, welche zu bequem ist die Gewissensaussagen zur begrifflichen Klarheit im Bewußtsein zu erheben (und diese scheint Schmid im Auge zu haben) und der jedesmaligen Attention auf die unmittelbare Gewissensstimme, ohne sich durch den bereits vorhandenen Vorrath sittlicher Begriffe präjudiciren und somit die Vernehmbarkeit der unmittelbaren Gewissensstimme schädigen zu lassen. Eine fleißige denkende Verarbeitung des Gewissensinhaltes verlangen auch wir, und wir sind gleichfalls der Meinung, daß die *συνείδησις* dadurch an Klarheit und Lebendigkeit, d. h. an unmittelbarer Vernehmbarkeit gewinnt. Nur auf die Gefahr haben wir hinweisen wollen, die damit verbunden ist, wenn der dialektisch gewonnene und zurechtgelegte Gewissensinhalt praktisch und faktisch, bewußt oder unbewußt dem Gewissen substituirt wird. Nach Grundsätzen handeln heißt aber in vielen Fällen: mit Uebergehung des Gewissens sich nach abstracten sittlichen Formeln richten. Versteht man aber unter „nach Grundsätzen handeln" richtiger das Messen der Handlung am Gewissen, indem man durch klare Erfassung seiner generellen Grundwahrheiten sich zu dem leiten läßt, was im vorliegenden speciellen Falle das sittlich Wahre ist, — so liegt es auf der Hand, daß dies der schnellere und sichere Weg ist, das unmittelbare Gewissensurtheil zu erreichen, als wenn man einen solchen gebahnten Weg nicht hat.

welches durch die Wiedergeburt im heiligen Geist in seinen ursprünglichen Stand und seine ursprünglichen Funktionen wieder eingesetzt worden ist. Ist der Odem, den ein solches Gewissen athmet, die πίστις, so versteht sich darnach der Ausspruch des Paulus Röm. 14, 23 πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστιν, den wir getrost auch so aussprechen dürfen: μόνον ὃ ἐκ πίστεως ἀγαθόν ἐστιν, nur das aus einem gläubigen Gewissen Geborne ist wahrhaft gut.

Hierbei sei schon vorläufig darauf hingewiesen, wie sich aus der vorausgehenden Betrachtung ein Doppeltes erklärt: theils die Unzureichenheit selbst des geoffenbarten Gesetzes, das seine sittliche Bedeutung vielmehr nur als Correctiv und Damm für die falschen menschlichen Satzungen haben konnte; theils die Erscheinung, daß unter dem Gesetz, d. h. im A. T., überhaupt, so wenig von dem Gewissen die Rede ist. Es ist für den sittlichen Gebrauch durch den viel näheren, objectiveren und darum bequemeren Maßstab des Gesetzes, scheinbar überflüssig geworden.

§. 13.

Sittliche Werthschätzung des Gewissens im anormalen Zustande.

Wir sahen, daß auch das irrende Gewissen dieselben Erscheinungen im Gefolge hat, wie das Zeugniß des wahren Gewissens. Es verpflichtet, richtet, vollzieht. Daher treibt es den Corsen ruhelos umher, bis er Blutrache geübt an dem Frevler; er empfindet Gewissensbisse, so er sich dieser vermeintlichen Pflicht entziehen wollte, und er fühlt ein Gefühl der Genugthuung, so er sie geübt. Ja noch weiter geht die Verkehrung. Der Mensch empfindet selbst Gewissensbisse nach einer an sich sittlichen, aber von ihm irrthümlich für unsittlich gehaltenen Handlung. Es fragt sich, haben wir einem dem irrenden Gewissen gemäßen Verhalten sittlichen Werth beizulegen und welchen? Ohne Zweifel ist der, welcher sittlich sein will, auch wenn er das Falsche trifft, sittlich höher zu stellen, als der, welcher ein solches Streben überhaupt nicht kennt. Nach dieser Seite hin also ist jedenfalls dem in Irrthum befangenen Gewissenhaften trotzdem eine relative Vorzüglichkeit zuzuerkennen, aber ob auch von positiver Sittlichkeit die Rede sein kann? Und was daraus folgen würde: sollen wir das Pflichtbewußtsein auf Grund eines

Gewissensirrthums als wahres Pflichtbewußtsein respectiren? Calixt (ep. theol. mor. p. 27) sagt: conscientia erronea determinata non minus obligat, quam recta. Nempe qui certo persuasus est, hoc illudve a se peragi oportere vel non oportere, sive sibi non licere, etiamsi falso persuasus sit, nihilominus quod ejusmodi conscientia dictat, sequi tenetur. Kähler a. a. O. S. 34 f. bemerkt mit Recht, „die Grundforderung des Gewissens richtet sich an die Gesinnung des Menschen, er soll gewissenhaft, sittlich sein wollen. Fehlt ihm die Einsicht in das wahre göttliche Recht, so besteht die Verpflichtung zur Rechtlichkeit, d. h. zum subjectiv rechtlichen Verhalten nach bestem Wissen und Gewissen. Darum leitet der Verfasser des Hebräerbriefes sein gutes Gewissen daher, daß er gut handeln will c. 13, 18 (*πεποίθαμεν γὰρ ὅτι καλὴν συνείδησιν ἔχομεν, ἐν πᾶσι καλῶς θέλοντες ἀναστρέφεσθαι*); und Paulus kann auch trotz seiner vorchristlichen Verirrungen, ja mit Bezug auf diese sagen (2 Tim. 4, 3:), *ᾧ (θεῷ) λατρεύω ἀπὸ προγόνων ἐν καθαρᾷ συνειδήσει* und (Apgesch. 23, 1:) *ἐγὼ πάσῃ συνειδήσει ἀγαθῇ πεπολίτευμαι τῷ θεῷ ἄχρι ταύτης τῆς ἡμέρας.* Also selbst in der Verirrung „bleibt dem Gewissen sein Werth und seine Würde gewahrt; so verderblich auch der sittliche Irrthum ist, der Kern alles sittlichen Lebens ist und bleibt die Gesinnung, der freie auf das Rechte gerichtete Wille.“ In dem Drängen des Gewissens, daß Geist und Motiv alles Handelns dem im Herzen wohnenden Wahrheits- und Rechtssinn gemäß sei, also in der subjectiven Wahrhaftigkeit und Rechtlichkeit nach dem Maßstabe der vorhandenen Erkenntniß, „liegt ein tiefer Zug zu der Objectivität von Wahrheit und Recht.“ Und dieser Zug ist das sittlich Bedeutungs- und Werthvolle. So kann der Apostel dem Gewissen der Heiden zugestehen, „daß es den objectiven Gesetzesgehalt, Gottes ewigen Willen bei denselben vertrete Röm. 2, 15.“ Darum, „so getrübt auch der Ausspruch des Gewissens sei, es bleibt doch der einzige Quell des individuellen Pflichtbewußtseins.“ Zunächst wird von keinem mehr gefordert, als *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω* (Röm. 14,5), das heißt populär ausgesprochen, jeder handle nach Ueberzeugung. Mehr fühlt auch keiner von sich gefordert; und er merkt dies an der Ruhe und Sicherheit, die bei ihm eintritt, wenn er der Ueberzeugung

gemäß gehandelt hat. Auch da, wo die Ueberzeugung im Irrthum befangen ist, hindert dies nicht, die Empfindung eines guten Gewissens zu haben, und Pauli Beispiel (Apgesch. 23, 1; 2 Tim. 1, 3) berechtigt uns, auch wirklich in diesem Falle von einem guten Gewissen zu reden. Erweckt es doch auch selbst dann dem Menschen keine Vorwürfe, wenn er hinterher erfährt, daß er einen Fehlgriff gethan; er sagt sich, daß es über seine Pflicht hinausgehen würde, wenn man mehr von ihm verlangen wollte, als daß er seiner Ueberzeugung, wie sie gerade damals war, folgte 1 Cor. 4, 2. Damit behaupten wir eine sittliche Bindung durch das Gewissen auch im Falle des Irrthums. Jede willkührliche Emancipation davon ist Gewissenlosigkeit. Jedes Verführen eines Andern dazu, heißt die Grundlage seiner Sittlichkeit zerstören; jede Misachtung eines wenngleich irrthümlich gebundenen Gewissens heißt *πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον τιθέναι*, und die, welche *οὕτως ἁμαρτάνουσι εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τύπτουσιν αὐτῶν τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν, εἰς χριστὸν ἁμαρτάνουσι*: Röm. 14, 13—15, 2; 1 Cor. 8, 7—13; 10, 23—33. Das Gewissen, auch das irrende, ist und bleibt das unantastbare Heiligthum der sittlichen Person. Es fordert, daß es von Andern als solches respectirt[1]), und von der eignen Person willkührlos befolgt werde. Freilich ist es die Aufgabe eines Jeden, daß er, obwohl gebunden durch die vorhandene Gewissensüberzeugung, doch dem Bewußtsein, daß jedes Gewissen irren könne, Rechnung trage, d. h. daß er theils sein Gewissen für den Eintritt einer richtigeren Erkenntniß und für die darauf möglicherweise hinwirkenden Einflüsse offen erhalte, theils für seine Ueberzeugung nicht ohne Weiteres Allgemeingültigkeit und daher unbedingte Annahme auch von andern beanspruche 1 Cor. 10, 29. Und es ist fernere Aufgabe eines Jeden, bei den im Gewissensirrthum Befangenen neben der Schonung ihres jeweiligen Gewissens doch darauf hinzuwirken, daß sie zur Einsicht ihres Irrthums und zu einer besseren Erkenntniß gelangen. Die Erkenntniß des Irrthums befreit eo ipso das dadurch gebundene Gewissen, und es kann selbstverständlich die bindende Kraft des Gewissensirrthums nur so lange bestehen, als er für Wahrheit gehalten

[1]) Hierauf beruht im letzten Grunde die Berechtigung zur Forderung der Gewissensfreiheit. Darüber mehr unten §. 18.

wird. Die Judenchristen, welche die Beschneidung der Heiden für einen nothwendigen Durchgangspunkt zum Christenthum hielten, begingen durch die Unterlassung derselben eine wirkliche Sünde wider das Gewissen; in dem Augenblicke aber, wo Einer durch Pauli Predigt zur Erkenntniß hindurchgedrungen war, daß „in Christo Jesu weder Beschneidung noch Vorhaut etwas gilt, sondern eine neue Creatur“ (Gal. 6, 15. vgl. 5, 6; 1 Cor. 7, 19), war auch der Bann seines Gewissens gelöst, und er durfte ohne Sünde die Beschneidung unterlassen, ja er würde, wenn er sie nun noch für nöthig erklärt hätte, durch eben dasselbe wider das Gewissen gesündigt haben, was vorher seine Gewissenspflicht war (Galat. 5, 1—3). Das Gewissen verpflichtet nur zu dem, was es weiß, und wie es dies weiß. An die Stelle des absoluten Gewissens tritt unter der Sünde die Ueberzeugung. Hat diese auch keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, so hat sie doch für das betreffende Individuum absolute Gültigkeit. Und darnach wird es dereinst auch Gott richten, freilich nicht ohne auch dies in Anrechnung zu bringen, inwiefern und inwieweit das Individuum eigne Schuld an dem Mangel sittlicher Erkenntniß hat. Eine That, um sittlich gut zu sein, muß nothwendig auf der Gewissensüberzeugung ruhen, wenn es auch nicht umgekehrt gilt, daß alles, was aus dem Gewissen (dem möglicherweise irrenden) kommt, objectiv gut ist. Ein solches Gewissen, welches von dem positiven Bewußtsein begleitet ist, daß alles geschehen ist, was vom Gewissen gefordert wurde, heißt ein gutes Gewissen, und rechtfertigt auch vor Gott. Wir dürfen und müssen dies selbst auf den Schein des Pelagianismus hin aussprechen, aber der Schein des Pelagianismus fällt gar bald, wenn wir bedenken, daß das Zeugniß des guten Gewissens ja nur auf einzelne, von ebensovielen gegentheiligen Zeugnissen unterbrochene, Fälle sich bezieht, daß also, wenn auch ein im einzelnen Falle die Güte bezeugendes gutes Gewissen für diesen einzelnen Fall rechtfertigt, damit doch im Mindesten dem Menschen noch nicht die Möglichkeit zugesprochen ist, daß er in allen Stücken ein gutes, also ein solches absolut gutes Gewissen habe, welches ihn durch sich selbst und absolute rechtfertigen würde. Darum sagt auch Paulus von sich 1 Cor. 4, 4: obwohl *οὐδὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ'*

οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι, wobei noch zu bedenken ist, daß es sich hier nur um ein negatives Gewissenszeugniß handelt, nämlich darum, daß jemandes Gewissen ihm keine Sünde vorhält, was möglicherweise nur die Folge einer unabsichtlichen oder absichtlichen Trübung des Gewissens sein kann; Nichtbewußtsein der Sünde ist aber noch durchaus nicht identisch mit Bewußtsein der Sündenreinheit oder dem guten Gewissen in dem eigentlich allein berechtigten strengen Sinne des Wortes. Wenn „Paulus sich für eben die Zeit, in welcher er der Sünder vornehmster gewesen zu sein später bekennt, doch ein gutes und reines Gewissen zuspricht" (Apgesch. 23, 1; 2 Tim. 1, 3) so gilt dieses gute Gewissenszeugniß eben nur in relativer Weise von dem einzelnen sittlichen Verhalten, in Bezug auf welches er den Ausspruch thuet, aber ist nicht im absoluten Sinne so zu fassen, daß er damit ein Gewissenszeugniß von seiner damaligen Sündenreinheit im Allgemeinen meine. Hätte jemand ein gutes Gewissen im absoluten Sinne aufzuweisen, so würde es ihn allerdings auch absolute vor Gott rechtfertigen. So aber muß auch der Frömmste noch mit Paulus bekennen „wir sind allzumal Sünder" und von einem guten Gewissen im strengen Sinne kann bei Keinem die Rede sein, also auch von einer absoluten Rechtfertigung durch das Gewissen nicht.

Dabei, denken wir, wird sich auch Wuttke beruhigen, welcher sich in seinem „Handbuch der christlichen Sittenlehre" II. §. 170 entschieden gegen den Grundsatz ausspricht, daß der Mensch seiner jedesmaligen sittlichen Ueberzeugung zu folgen habe. Er erinnert dabei an die gefährlichen Consequenzen dieses Grundsatzes, welcher z. B. einen de Wette verführen konnte, auch das Sand'sche Verbrechen unter dem Gesichtspunkte dieses Grundsatzes zu beurtheilen und die Aeußerung zu thuen, „daß wer seinem irrenden Gewissen folgt, gewissenhaft handelt, mithin Recht thut." Wir haben schon oben bemerkt, daß zum richterlichen Urtheil über die Strafbarkeit einer Person wegen einer bestimmten That nicht bloß die subjective sittliche Ueberzeugung dieser Person, sondern auch das Maß der Schuld an der Verirrung seiner sittlichen Ueberzeugung in die Wagschale fällt. Gott wird dem Sand sein Verbrechen nicht als einen gemeinen Mord anrechnen, aber er wird ihm die Schuld anrechnen, daß er

es zuließ, daß seine Leidenschaft ihm mehr und mehr die Herrschaft über sich selbst entwand und ihn bis zur traurigsten Verblendung fortriß.

§. 14.
Verhältniß des deteriorirten Gewissens zum originalen Gewissen.

Schon oben haben wir darauf hingewiesen, daß die Geschichte des Gewissens drei Stadien durchlaufen hat, und daß es in vielfacher Beziehung anders erscheinen mußte vor der Sünde, anders im unerlösten Zustande nach der Sünde, noch anders im Stande der Wiedergeburt. Wir können uns der Aufgabe nicht entschlagen, uns über die Verschiedenheiten in jedem der drei Stadien ein wissenschaftliches Bewußtsein zu verschaffen, und die Bedingungen für die eingetretenen Modificationen genau zu erforschen.

Für die Erforschung des Standes des Gewissens vor der Sünde fehlt uns jede andre Unterlage, als die der Offenbarungsgeschichte; wir müßten denn im Stande sein, einzelne rückwärtsweisende Stimmungen, wie sie bisweilen in einem frommen, stillen Gemüth anklingen, als uns gebliebene heimathliche Erinnerungen aus der Paradieseszeit nachzuweisen, und ihren realen Inhalt zu erschließen. Dahin rechnen wir allerdings hauptsächlich ein Moment. In den Augenblicken seligen Friedens, oder friedvoller Seligkeit, die bisweilen einem gläubig an seinem Gotte hängenden Gemüthe vergönnt sind, ist's diesem, als sei es erst in dem rechten, seinem wahrsten Wesen entsprechenden Stande angekommen. Es hat ein Gefühl, als habe es sich selbst wiedergefunden, das heißt, es bemächtigt sich seiner das Bewußtsein, daß der Stand, in den es jetzt eingetreten, ihm ursprünglich eignete, oder für es ursprünglich bestimmt war. Das, wovon es ein Gefühl hat, daß es ein erreichtes Ziel sei, trägt zugleich in sich den Rückweis, daß dasselbe auch sein Ausgangspunkt gewesen, daß also das ursprüngliche Gewissen ein stetiges Zeugniß friedvoller Seligkeit, der absoluten Harmonie des innersten Wesens des Menschen gewesen.

Aber noch weiter dürfen wir schließen. Das Ich hat das Gefühl, sich selbst wiedergefunden zu haben. Wenn denn? Als es von dem

nach unten ziehenden Gewicht des sündigen Selbstbewußtseins befreit sich zu Gott erhob und ganz an ihn hängte. Das bei Gott Sein gab ihm das Gefühl des bei sich selbst Seins. Das ursprüngliche Gewissen muß also ein Bewußtsein stetiger Gottesnähe gewesen sein, und was davon unzertrennlich ist, es muß ein stetiger Zeuge gewesen sein, daß ein Gott sei, und daß das Ich seinem Wesen nach Gott zugehörig sei, also in absoluter Dependenz von ihm stehe. Ich-Bewußtsein und Gottesbewußtsein muß in einander gewesen sein. Das Ich ward sich seiner bewußt in Gott, und der reale Inhalt dieses Bewußtseins trat im Gewissen in die Erscheinung. Das Gewissen vermittelte das in und bei Gott Sein zur bewußten Lebensform; es war das bewußte und eben dadurch bedingte „in ihm leben, weben und sind wir." Dabei kamen alle Funktionen des Gewissens bereits zur Entfaltung. Die verpflichtende bestand in dem stetigen sich Bezogenwissen auf Gott, ohne daß die freie und durch keine sündige Abneigung gestörte Anerkennung dieser Bezogenheit es zu einem unterschiedlichen Bewußtsein des „du sollst" und „du willst" kommen ließ. In Folge dessen bestand die richterliche Thätigkeit des Gewissens in einem beständigen Zustimmen zu dem dem Ich als freie Selbstthat zugerechneten Verhalten, und die vollziehende Thätigkeit vermittelte diese Zustimmung dem Bewußtsein als eine friedsame Frucht der Gerechtigkeit. Das Gewissen war seinem ganzen Wesen und seiner ganzen Thätigkeit nach vorhanden, nur daß selbstverständlich diejenige Erscheinungsform des Gewissens noch nicht hervortreten konnte, welche nachmals grade die vorherrschende und significante wurde, nämlich die, welche dem Eintreten der Sünde ihr Hervortreten verdankt. Von einem Pflichtbewußtsein als Zwangsgefühl, von einer richterlichen Instanz als gefürchtetem Tribunal, von einer Executive, die das Gewissen beißt und brennt, konnte allewege noch nicht die Rede sein. Das Gewissen war ein stetiges Zwiegespräch des Menschen mit Gott voller Harmonie und seliger Friedensrückwirkung. Wer freilich das sich im Gegensatze zu Gott Wissen zum Wesensmerkmale des Gewissens macht, kann von einer Existenz des Gewissens vor der Sünde gar nicht reden und muß mit Auberlen (die göttliche Offenbarung II. S. 32) sagen, daß die Genesis des Gewissens mit der der Sünde zusammenfällt.

Es ist zwar wahr, daß sich, wie Auberlen anführt, daraus erklärt, warum bei Jesus niemals von einem Gewissen geredet wird; aber das letztere würde doch immer nur bezeugen, daß der Sprachgebrauch erst da vom Gewissen zu reden anfängt, wo er einen vorhandenen Gegensatz zu Gott voraussetzt, während das Wesen des Gewissens schon längst da gewesen sein kann. Auch Schenkel, welcher (Dogmatik I. S. 135) das Gewissen als das Organ erklärt, „in welchem das Gottesbewußtsein ursprünglich und unmittelbar gegeben ist, sowohl als das Bewußtsein Gottes in uns, als von einem Nichtmehrsein unser in Gott," will damit nur das empirisch vorliegende, nicht das ursprüngliche normale Gewissen erklärt haben (S. 141). Es kommt doch für den Nachweis des Vorhandenseins des Gewissens nur darauf an, daß das Ichbewußtsein und das Gottesbewußtsein als zwei unterschiedliche Bewußtsein von dem Ich wahrgenommen werden. Sagt man nun, daß „so lange der Mensch in unmittelbarer durch die Sünde noch nicht gestörter Gemeinschaft mit Gott lebte, er noch kein Gewissen haben konnte, weil sein Selbstbewußtsein mit seinem Gottesbewußtsein unmittelbar zusammenfiel, eine Differenzirung beider als zweier wesentlich von einander verschiedener Bewußtseinsformen es also noch nicht geben konnte," — so bemerkt dagegen Delitzsch (bibl. Psychol. S. 139) mit Recht: „Selbstbewußtsein, Weltbewußtsein, Gottesbewußtsein sind doch allewege drei verschiedene Seiten und Richtungen des persönlichen Geisteslebens, und des Menschen Wille und Gottes Wille sind doch immer zwei wenn auch nicht zweispältige, doch verschiedene Willen, und Gottes Wille war und ist und bleibt unser Gesetz, so gewiß als das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott, welchem auch die Seraphim Ausdruck geben, uns selbst in der seligen Ewigkeit nicht verlassen wird. Warum also sollte das Wissen des Menschen um seine Bezogenheit auf Gott nicht von allem Anfang an Gewissen heißen dürfen." Das Bewußtsein von dem „du sollst" wird nicht dadurch aufgehoben, daß ich will, was ich soll. Das Dasein des Gewissens reicht also über den Fall hinaus, „der Gottesruf אַיֶּכָּה (1 Mos. 3, 9) war nicht, wie es nach Günther's[1]) Vorgang öfter ge-

---

[1]) Siehe bei Thomasius, Dogmatik I S. 359.

äußert worden ist, Ursprung und Wesen des Gewissens"; dasselbe war vielmehr schon vorher da, und seine Erscheinungsform mußte in diesem unversehrten, normalen Zustande die oben geschilderte sein.

Diese Annahme gewinnt festen Halt, wenn wir uns vergegenwärtigen, was uns die Offenbarungsgeschichte über den religiös-sittlichen Stand der ersten Menschen vor der Sünde berichtet. Es ergibt sich daraus die Existenz des Gewissens schon vor der Sünde ganz unzweifelhaft und es wird uns vielleicht auch gelingen aus der Schilderung der seelischen Zustände der ersten Menschen vor und nach der Sünde uns ein genaueres Bild von der Erscheinungsform des vorsündlichen Gewissens zu machen.

Die erste nicht wegdeutbare Kundgebung einer Gewissensthätigkeit liegt in den Worten Evas, die sie der Schlange entgegnet (1 Mos. 3, 2. 3): „wir essen von den Früchten der Bäume im Garten, aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt, esset nicht davon, rühret es auch nicht an, daß ihr nicht sterbet." Darin liegt deutlich ein Verbundenheitsbewußtsein gegenüber dem göttlichen Willen, und fragen wir uns, woher kommt diese bereitwillige Anerkennung einer fremden, an sie herantretenden Autorität, so giebt es dafür keine andere Basis, als das unmittelbare Innesein des Rechts, welches diese fremde Autorität an sie hat, oder das unmittelbare Bewußtsein der Bezogenheit ihres Ich auf eine absolute Norm, die ihre Realität außer und über ihnen hat. Und das ist eben das Wesen des Gewissens. Aber nicht genug. Diese absolute Autorität erscheint ihnen nicht als etwas Abstractes, sondern als Ausdruck des persönlichen Gotteswillens. Hier tritt ein erster Unterschied des Gewissens vor der Sünde von dem nach der Sünde ein. Wir haben gesehen, daß der gegenwärtige Mensch erst auf dem Wege der Reflexion inne wird, daß der durch das Gewissen kundwerdende und verpflichtende Wille kein anderer als der göttliche Wille sei; er muß aber nicht einmal auf dem Wege der Reflexion zu dieser Erkenntniß kommen, sondern kann bei der Irrbarkeit der Reflexion auch zu allerlei irrthümlichen Resultaten kommen. Anders bei den Menschen im vorsündlichen Zustande: der ihnen im Gewissen kundwerdende Wille wird ihnen unmittelbar als der

Wille des persönlichen Gottes kund. Das Gewissen spricht wirklich an Statt Gottes, oder durch das Gewissen spricht Gott unmittelbar zu den Menschen, so daß sie seine Stimme hören als Gottes Stimme. Damit ist in dem ursprünglichen Gewissen auch eine ursprüngige Erkenntniß Gottes gegeben; die Menschen konnten durch sich selbst deum recte cognoscere et vere diligere; sie hatten an dem Gewissen ein volles und reines Gottesbewußtsein (vgl. oben S. 154). Darnach wird es nun auch erlaubt sein, ohne dem Wunderbegriff selbst zu nahe zu treten, die ganze Unterredung Gottes mit den ersten Menschen im Paradiese als eine durch das Gewissen vermittelte Unterredung zu betrachten. Dazu nöthigt uns auch das, was wir von den nach dem Sündenfalle eintretenden inneren und äußeren Vorgängen lesen. Es sind dies Vorgänge, wie sie noch heute im Gewissen eines Jeden nach einer gethanen Sünde begründet sind, nur mit dem Unterschiede, daß, was hier dem Gewissen zufällt, in der heiligen Urkunde Gott selbst zugeschrieben wird. Die heilige Urkunde hatte dazu ihr vollkommenes Recht, nachdem wir wissen, daß das Gewissen das Organ für den Verkehr Gottes mit dem Menschen ist; aber wir haben nun auch das Recht, wenn wir sehen, daß hier in der Erzählung von den Vorgängen nach dem Falle die Rollen Gottes und des Gewissens identificirt sind, ein Gleiches in Betreff der Vorgänge vor dem Falle anzunehmen; wobei aber immer der Unterschied bleibt, daß das vorsündliche Gewissen selbst dieser Idealität sich unmittelbar vollständig und klar bewußt ist, während das Gewissen unter der Sünde eben erst eines Denkprocesses bedarf, um zu diesem Bewußtsein zu gelangen[1]). Von dieser Unterbrechung des unmittelbaren Gottesbewußtseins durch die Sünde finden wir vielleicht schon eine Spur in der Erzählung der heiligen Urkunde von den Vorgängen nach dem Sündenfalle selbst. Es heißt da (1 Mos. 3, 8): „sie hörten die Stimme Gottes des Herrn, der im Garten ging, da der Tag kühle geworden war. Und Adam versteckte sich mit seinem Weibe vor dem Angesicht Gottes des

---

[1]) Delitzsch, bibl. Psychol. S. 142: „Das Leben der noch nicht gefallenen Menschen war ein Leben in Gott und seiner Liebe. Kehrten sie in sich ein, so verkehrten sie mit Gott im Geiste, und wandten sie sich der Außenwelt zu, so verkehrten sie mit Gott in seinen Werken."

Herrn unter die Bäume im Garten. Und Gott der Herr rief Adam und sprach zu ihm: wo bist du?" Also erst eines Rufes, eines Näherkommens bedarf es, um die Gottesnähe, das Sein des Menschen bei Gott und Gottes bei dem Menschen herzustellen! Gott geht im Garten, wird also abgesondert, in einiger Ferne von Adam und Eva gedacht; beide verstecken sich vor ihm, die Sonderung wird also noch erweitert; Gott muß sie rufen und sich zu ihnen nähern, sie hätten ihn nicht gesucht, denn sie flohen seine Nähe. Das Alles tritt ein in Folge der Sünde; wir glauben mit Recht darin die Unterbrechung des unmittelbaren Gottesbewußtseins zu finden, die aus der Zunahme der Sünde sich nothwendig auch immermehr erweiterte.

Weiter offenbart uns die heilige Geschichte über den Zustand und die Erscheinungsform des vorsündlichen Gewissens, daß seine Kenntniß des göttlichen Willens immer nur eine auf singulären Offenbarungsacten ruhende, nicht eine simultane und sich auf den ganzen Umfang und Inhalt des göttlichen Willens beziehende war. Wir sahen es bei dem Gewissen unter der Sünde, daß es nirgends wie ein zum Ueberblicken aufgeschlagener Gesetzescodex erscheint, sondern daß seine Offenbarungsthätigkeit sich stets an den einzelnen concreten Wirklichkeitsfall anschließt und erst durch Vermittelung des bewahrenden und systematisirenden Denkens zu einer Gesetzessammlung führt. So war es auch bei dem Gewissen vor der Sünde. Das Wissen um den göttlichen Willen in Bezug auf den Baum der Erkenntniß beruhte auf einem speciellen Offenbarungsacte, war nicht in ein allgemeines Bewußtsein des göttlichen Willens eingeschlossen. Das Gewissen trug nicht ein fertiges Sittengesetz in sich. Es componirt sich dasselbe gewissermaßen erst allmählich. Dürfen wir das Reden Gottes zu Adam und Eva in dem oben dargelegten Sinne als eine Offenbarung des göttlichen Willens durch das Gewissen, verbunden mit dem unmittelbaren Bewußtsein, daß es Gottes Offenbarung sei, fassen, so erkennen wir nun auch, indem wir das, was Gott im Paradiese unmittelbar zu den ersten Menschen geredet hat, zusammenfassen, welches die Urbestandtheile und Grundzüge des sittlichen Bewußtseins waren, wie sie noch heute (freilich in mangelhafter Erkenntniß) die Grundbestimmungen jeder Sittlichkeit

und die Grundzüge jeder Sittenlehre bilden. Es erstreckten sich dieselben nach beiden Schöpfungsberichten (1 Mos. 1, 28 ff.; und 2, 15 ff.) auf folgendes: der Mensch ist eingesetzt zum Herrn der Erde nach den drei Seiten des Bauens, Bewahrens und Genießens, aber in der ihm creatürlich nothwendigen Schranke, daß er bei seiner Herrschaft über die einzelnen Dinge deren göttliche Bestimmung respectire, d. h. daß sein Verhalten zu ihnen ein sittliches sei, nach allen drei Erscheinungsformen des Sittlichen: des Bauens, Bewahrens und Genießens. Wird aber dazu, daß der Mensch in diesem sittlichen Sinne seine Herrschaft über die Erde ausübe, die Voraussetzung nothwendig, daß er die göttliche Bestimmung aller einzelnen Naturgegenstände wisse, so werden wir dem Menschen vor der Sünde auch ein primitives Wissen vom Wesen und Zweck, resp. Nutzen oder Schaden aller einzelnen Naturgegenstände zuschreiben müssen, und so wird die specielle Offenbarung Gottes an die ersten Menschen in Betreff der Bäume, von denen sie essen dürfen, und in Betreff des Baumes, von dem sie nicht essen sollen, weil er ist ein Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses, nur als singulärer Ausdruck jener unmittelbaren Mitgabe des Wissens von der göttlichen Bestimmung alles Geschaffenen angesehen werden dürfen. Mit einem Worte: das Mitwissen um die göttliche Bestimmung aller Dinge war dem Menschen originaliter mitgegeben als Richtschnur seines sittlichen Verhaltens.

Darin faßt sich aber schlüßlich das ganze Sittengesetz zusammen; denn dieses ist nichts anderes als die ausgesprochene Norm des Verhaltens des Menschen zu Allem außer ihm unter dem Gesichtspunkte des göttlichen Willens.

In Bezug auf das sich dem göttlichen Willen Verpflichtetfühlen könnte es nach den urkundlichen Worten scheinen, als liege das den Menschen Bindende nicht sowohl in dem unmittelbaren Bewußtsein der Absolutheit dieses Willens, als vielmehr in der angedrohten Consequenz. Gott selbst fügt seinem Befehle hinzu: „denn welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben" (1 Mos. 2, 17), und Eva scheint der Schlange gegenüber selbst dieses Motiv anzugeben, wenn sie spricht (1 Mos. 3, 3): „von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt, esset nicht davon, daß

ihr nicht sterbet." Allein thatsächlich ist die Sache doch anders. Von einem obligirenden Gefühle durch das Bewußtsein bloß der Absolutheit des göttlichen Willens kann freilich auch nicht die Rede sein, das wäre keine sittliche Obligation. Der absolute Wille, der seinem Wesen nach stets Liebeswille ist, trat als solcher in das Bewußtsein Adam's und Eva's, so daß sie in kampfloser Geneigtheit zur Anerkennung und Erfüllung des göttlichen Willens gewillt sind. Und auch Eva's Worte zur Schlange sind nicht sowohl Ausdruck der Furcht vor der angedrohten Consequenz des Todes, sondern vielmehr dankbare Anerkennung der Liebe, welche sie vorsorglich vor dieser Folge bewahren will. Das Bewußtsein, daß Gott die Liebe ist, ist also der eigentliche obligatorische Faktor im vorsündlichen Gewissen[1]; subjectiv ausgedrückt: das Vollgefühl des Wohlgefallens am göttlichen Willen, so daß das Gewissen vor der Sünde durchaus ein Ausdruck des Friedens mit Gott, eines seligen Lebens, Webens und Seins in Gott ist.

Die Verpflichtung ist ihrem Wesen nach nicht Auferlegung eines Zwanges. Das liegt bereits in der Form des Wissens um den göttlichen Willen. Indem sich Adam und Eva des göttlichen Willens bewußt waren unter dem Ausdrucke eines „du sollst" und „du sollst nicht", begleitete sie zugleich das Bewußtsein von dem Vermögen, auch nicht so wollen zu können, von dem nicht Müssen. Das Gewissen ist nicht souverän über die andern Triebe und die wider das Gewissen gerichteten Influenzen. So erklärt sich die Möglichkeit einer Entscheidung auch wider das Gewissen, der Eintritt der Sünde. Das Gewissen konnte sie nicht hindern, sobald seine Autorität nicht eine zwingende war. Die Entscheidung wider das Gewissen erfolgte in Folge des Erhebens von Zweifeln an der absoluten Autorität des Gewissens („sollte Gott gesagt haben") und an der Verwirklichung der in Aussicht gestellten Consequenzen („ihr werdet mit nichten des Todes sterben u. s. w."). Wie noch heutigen Tages die Gewissensstimme durch Einreden wider ihren absoluten Wahrheitsgehalt getrübt, übertäubt, ja ganz unterdrückt werden

[1]) Kehrt dieser Zustand in dem Wiedergebornen zurück, so verstehen wir auch was Paulus meint, wenn er Röm. 13, 5 sagt: *διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι, οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν, ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν.*

kann, so war es damals dasselbe Einwerfen von Zweifeln, was das Gewissen um seine maßgebende und durchschlagende Autorität brachte.

Dabei ist noch der Umstand besonders zu urgiren, daß Adam und Eva vor der Sünde zwar wissen, daß etwas göttlicher Wille ist, was sie thuen und was sie nicht thuen sollen, aber noch nicht, was gut und böse ist. Wo das Sein und das Seinsollen übereinstimmt, schweigt alle Reaction des göttlichen Willens, an welcher erst dieser Unterschied evident wird. Nur das Vorbewußtsein haben sie, daß zugleich mit der Nichtbeachtung des göttlichen Willens eine Spaltung des bis dahin einheitlichen Bewußtseins eintreten werde; (sie wissen, daß es ein Baum ist des Erkenntnisses Gutes und Böses; die Schlange sagt, ihr werdet wissen, was gut und böse ist); bestimmter: daß es darnach für sie geben wird ein Seinsollendes und doch Nichtseiendes in Folge ihres Nichtwollens. Mit andern Worten, das Sein oder Nichtsein fällt als bedingt durch ihr Willensverhalten in ihr Bewußtsein und begründet so für ihr Bewußtsein den Begriff der Zurechnung.

Das ist's, was uns die Offenbarungsgeschichte über das vorsündliche Gewissen theils mit bestimmten Worten sagt, theils erschließen läßt. Aus dem Berichte von den Erscheinungen, die nachher bei dem gefallnen Sünder eintreten, wird Manches noch ex negativo ergänzt werden können. Die Affecte des Bewußtseins in Folge der gethanen Sünde folgten sich so:

1) Ihrer Beiden Augen wurden aufgethan (1 Mos. 3, 4), d. h. augenblickliches und unmittelbares Innewerden des Gegensatzes von gut und bös, (also auch der Selbstemancipation von Gott (beides nach V. 5).

2) Eintritt der Schaam, d. h. augenblickliches und unmittelbares sich dessen Bewußtwerden, daß man etwas von seiner Würde preisgegeben (1 Mos. 3, 7); wie Weber a. a. O. S. 74 sagt: „der Mensch bedeckt sich vor seinem eignen Angesicht; damit sagt er, daß es der (bewußten) Idee seines Wesens völlig unangemessen ist, widergöttlich zu wollen.“

3) Das Hören von Gottes Stimme als einer zur Rechenschaft fordernden („wo bist du?“), also Eintritt der Anklage.

4) Die Flucht vor dieser Stimme, und doch die Unmöglichkeit ihr

auszuweichen (weder örtlich durch das Sichverstecken V. 8 f., noch sachlich durch Entschuldigung V. 12); also Unmöglichkeit dem Bewußtsein einen andern Inhalt zu geben durch die διαλογισμοὶ des Verstandes gegenüber der Anklage des Gewissens; Eintritt der Ueberführung.

5) Das Hören des Urtheils (V. 16 ff.), d. h. nun nicht mehr anzuzweifelndes Bewußtsein von den unbedingt eintretenden Folgen.

6) Das Eintreten in die Strafe, Bewußtsein der Geschiedenheit von Gott, des Abbruchs des unmittelbaren Umgangs mit Gott, des Verwehrtseins sich in Gottes Nähe zu wagen (V. 23 f. der Cherub lagert sich mit dem bloßen hauenden Schwerdte vor den Garten Eden.)

Von dem Allen hat das vorsündliche Gewissen noch nichts erfahren. Nun ihm die Sünde diese Erfahrung eingebracht, hat es auch wesentliche Einbuße an dem erlitten, was ihm vorher eigen war. Wir können Alles in das Eine zusammenfassen: an die Stelle des Bewußtseins von dem Sein Gottes in uns und unsrer in Gott ist das Bewußtsein getreten von dem Suchen Gottes nach uns („wo bist du?") und dem Fliehen unsrer vor Gott, oder von dem Seinwollen Gottes in uns und dem Nichtmehrsein unsrer in Gott. Das erklärt von selbst die Erscheinungsform des Gewissens, wie wir sie gegenwärtig unter der Sünde im unerlösten Zustande finden.

Wie weit nun auch die Schädigung des Gewissens durch die Sünde sich erstrecken mag[1]), so muß doch a priori behauptet werden, daß es nicht in seiner Substanz Schaden gelitten haben kann. Es muß sich daher auch ein unter allen Wandelungen des Accidentiellen Beharrliches wahrnehmen lassen. Und das ist es, was wir oben (S. 83) in der Definition des Wesens des Gewissens allein zusam-

[1]) Wuttke, christl. Sittenlehre II. §. 170 faßt es präcis dahin zusammen: „Das sittliche Bewußtsein ist dem sündlichen Menschen getrübt in Beziehung auf die Gründe, worauf es ruht, in Beziehung auf das höchste Ziel, welches er nicht mehr kennt, in Beziehung auf den Umfang, weil es nur an dem Einzelnen und Endlichen haftet, und auf den Inhalt, weil er, die Sünde erwählend, das Böse selbst für gut ansieht und in den Begriff des Guten mit aufnimmt und dadurch verwirrt."

menfassen durften, und was sich uns (S. 155) als das Unveräußerliche ergab, indem wir das Gewissen als ein Postulat der göttlichen Gerechtigkeit erkannten. Es ist daher auch nicht richtig, das, was dem Menschen auch unter der Sünde verblieben ist, mit Wuttke a. a. O. als einen Rest vom Gewissen zu bezeichnen; das Gewissen ist wesenhaft noch in seiner Ganzheit vorhanden; die Deteriorirung betrifft nicht die Substanz, sondern das Accidentielle. Darin liegt die Möglichkeit einer Erneuerung, das Vorhandensein von Anknüpfungspunkten für die Erlösung.

§. 15.
Das Gewissen als Object der Erlösung.

Es ist ein schiefer Ausdruck, wenn man von dem Gewissen in seiner Bestimmung auf die Erlösung redet (vgl. Schenkel in Herzog's Realencyclopädie unter „Gewissen" S. 134). Das Gewissen ist nicht irgendwie als Coefficient bei der Erlösung betheiligt, noch viel weniger vermag es sich durch sich selbst soweit zu cultiviren, daß es zu einem Zurückgewinnen seiner ursprünglichen Integrität gelangte, und somit die Erlösung selbst vollzöge; vielmehr ist das Gewissen selbst Object der Erlösung nach der doppelten Seite, als zu versöhnendes Gewissen (Wiederherstellung des guten Gewissens), daß seine quälende Unruhe sich lege, und als zu restaurirendes Gewissen, daß es frei werde von den Fesseln, die seine normale Autorität hindern. Aber das ist richtig, in dem Gewissen liegen die Anknüpfungspunkte für die Erlösung, und dadurch erst wird der Mensch erlösungsfähig. Er wäre einer solchen Erlösung völlig unfähig, wenn es nicht auch in seinem deteriorirten Zustande Anknüpfungspunkte gäbe, durch welche seine Wiedergeburt möglich wird ohne Neuschaffung in ursprünglicher Integrität, welche letztere gleichbedeutend mit einer Unterbrechung des sittlichen Personbewußtseins sein würde.

So sehr das Gewissen auf der einen Seite die Selbstwegwerfung des Menschen bezeugt, so sehr bezeugt es ihm auf der andern Seite, daß sein Ideal noch nicht für ihn untergegangen ist. Indem es dem Menschen seinen religiös-sittlichen Gesammtzustand als einen abnormen bezeugt, weist es ihn mit der unverbrüchlichen Heiligkeit sei-

ner Pflichtforderung auf einen normalen Zustand hin, welchen er als seine wahrere Bestimmung vor sich selbst nicht ableugnen kann. Der sündliche Mensch bringt es über einen inneren Widerspruch nicht hinaus. Käme es bei ihm bis zu einer reinen Befriedigung mit sich selbst, zu einer reinen Lust an dem eignen Zustande, dann wäre für ihn kein Bedürfniß und somit auch kein Weg zur Erlösung vorhanden. In der Gewissensqual liegt die Möglichkeit einer Rettung. Die Selbstverurtheilung im bösen Gewissen ist der Ausfluß der Zustimmung, welche der Mensch kraft des in ihm noch vorhandenen wahren Wesens des Ich unwillkührlich dem Pflichtgebote, d. h. dem aus seiner Gebundenheit an Gott herfließenden Gesetze, geben muß. Die Divergenz des empirischen Ich von seinem wahren Wesen bekundet eben dadurch sein noch nicht völliges Lossein vom idealen Ich. Die Sünde als Streben, sich von Gott loszureißen, ist eben dadurch ein Beweis, daß der Mensch noch nicht ganz von Gott los ist. Es offenbart sich darunter immer noch ein verborgenes Princip der Persönlichkeit, welches die Gebundenheit an Gott als das Bestimmungsgemäße ansehen läßt und die Sünde als ein fremdes Element von sich unterscheidet. Auberlen (a. a. O. S. 86) äußert sich darüber sehr schön in einer fast rhetorischen Stelle so: „So ist der Mensch in einem Zwiespalt befangen zwischen der Wirklichkeit und dem Ideal, zwischen seinem erfahrungsmäßigen und seinem bestimmungsmäßigen Zustand; und eben dieser Zwiespalt macht sein eigenthümliches Wesen und seine eigenthümliche Würde aus. Denn wenn gleich hierauf auch der Schmerz seines Daseins beruht, so wird ihm doch grade dieser Schmerz zu einem beständigen Stachel und Antrieb, nach höheren Zielen zu streben. Könnte er sich bei seinem faktischen Zustande beruhigen, so würde sein Leben allen höheren Schwung und alle ewige Bedeutung verlieren. So aber winkt ihm über dem jetzigen Dasein als das eigentliche Ziel seiner Bestimmung, als die wahre Heimath seines Geistes ein reines, heiliges und seliges Dasein der Vollendung, welches, sei es auch nur als Gegenstand leiser Ahnung oder je und je emportauchender Sehnsucht, doch seine Seele immer wieder beflügelt und aus dem Erdenstaube zu höherem Streben und Ringen emporzieht. Hierauf beruht der ganze ideale Gehalt der Menschengeschichte, und

die Palme der Weltgeschichte wird demjenigen gebühren, welcher alle Lichtstrahlen des Ideals in Einen Brennpunkt zu sammeln, das in Aller Gewissen heller oder dunkler leuchtende Bild des vollkommnen Lebens zu verwirklichen und auch die übrigen Menschen zum Antheil an diesem Leben zu führen weiß."

Die Anknüpfungspunkte für die Erlösung, welche im Gewissen liegen, sind aber doppelter Art. Einmal ist's das Erlösungsbedürfniß, welches im Gewissen kund wird, das andere Mal ist's die Befähigung des Gewissens, auch im deteriorirten Zustande dasjenige in seiner Wahrheit und Erlösungskräftigkeit zu vernehmen, was von außen zu seiner Erlösung an den Menschen herantritt. Obwohl diese Erkenntniß erst nur einer dunklen Ahnung des ihm zum Heil Bestimmten zu vergleichen sein wird, so vermag sie doch unter der stetigen Influenz des Geistes Christi, welcher neue Empfindungen, neue Anschauungen, neue Willensbewegungen, mit einem Worte ein ganzes neues Geistesleben in dem Menschen erzeugt, sich zu immer größerer Klarheit und Gewißheit zu entwickeln. Das ist zugleich die Art und Weise, wie das objective zum Heil Veranstaltete sich in seiner Heilsbestimmung und Heilskräftigkeit subjectiv bei dem Menschen legitimirt. Die objectiven Heilsmittel wären soteriologisch unwirksam, wenn sie nicht subjectiv von dem Gewissen als ihm entsprechende arripirt würden. Im Gewissen werden die Menschen erfaßt durch die Predigt vom Evangelio, oder erfassen sie den Heilsinhalt des Evangeliums. Es findet ein Zusammenklingen des im Gewissen Gesuchten und des von Außen Dargebotenen statt, und dies erklärt es eben erst, daß der Mensch dem zum Heil Veranstalteten vertrauen und sich hingeben kann. Es ist nicht etwas ihm wesenhaft Fremdes, von außen Angethanes, oder gar willkührlich Aufgezwungenes, sondern es ist etwas ihm wesenhaft Homogenes, von innen Geheischtes, mit Schmerz Vermißtes. Daher auch 1 Petr. 3, 21 *σώζει βάπτισμα* als *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*. Das *μυστήριον τῆς πίστεως* wird gewonnen und bewahrt *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει* 1 Tim. 3, 9; die Gewinnung und Bewahrung der realen Wahrheit der zum Glauben dargebotenen Heilsthatsachen wird erzielt nicht durch eine Bemühung des intellectuellen Geistesvermögens, sondern durch eine *ὑπακοὴ τῆς πίστεως*; mit jedem

Acte des Gehorsams gegen die Wahrheit im Glauben erfolgt jedesmal eine thatsächliche Bejahung derselben im Gewissen[1]). In der thatsächlichen Selbsterfahrung, daß mit dem Platzgreifen des Glaubens auch die Versöhnung, der Friede im Gewissen Platz greift, liegt das Wahrheitssiegel für den Glauben. Daher die paulinische Zusammengehörigkeit von *πίστις* und *συνείδησις ἀγαθὴ* 1 Tim. 1, 5. 19.

Sichert dies dem Gewissen seine Stellung und Bedeutung in der Dogmatik (siehe unten §. 16.), so haben wir es doch an dieser Stelle zunächst mit dem Gewissen als Object der Erlösung zu thuen.

Der Erlösung fällt zunächst die Aufgabe zu, wieder ein gutes Gewissen (S. 135) herzustellen, in dem Sinne, daß das böse Gewissen versöhnt werde.

Das böse Gewissen hatte (S. 133 f.) sein Bestehen in der Beharrlichkeit, mit welcher sich das verdammende Gewissensurtel im Bewußtsein behauptet, so lange das Vergehen wider die Pflicht nicht gesühnt und der Schuldforderung nicht Genüge geschehen ist. Seine Erscheinungsform war der Unfriede oder die Unseligkeit des Schuldbewußtseins, die Gewissenspein. Letztere ward noch vermehrt durch das Gefühl eines inneren Zerwürfnisses mit sich selber, einer inneren Zwiespältigkeit, und durch das Innewerden, daß man den nothwendigen Consequenzen der Störung der heiligen Weltordnung verfallen sei. Darnach ergiebt sich, daß die Wiederherstellung eines guten Gewissens nur so möglich ist, daß der Mensch sein Vergehen wider die Pflicht gesühnt und der Schuldforderung Genüge geschehen sieht. Er selbst kann dazu nichts beitragen; auch religiöse Sühnanstalten vermögen es nicht, *δῶρά τε καὶ θυσίαι εἰσιν μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα* Hebr. 9, 9—15; 10, 1—4. Es ist die *συνείδησις ἀγαθὴ* daher Gegenstand eines *ἐπερώτημα εἰς θεὸν* 1 Petr. 3, 21. Beides, was zur Wiederherstellung eines guten Gewissens gehört, ist aber objective geleistet durch die Erlösungsthat Christi und wird dem Menschen subjective im Glauben zugeeignet durch den heiligen Geist. Was also die Wiederherstellung des guten Gewissens oder die Versöhnung des bösen Gewis-

---

[1]) Vgl. Güder a. a. O. S. 286.

sens anlangt, so haben wir an dieser Stelle nur aus der Dogmatik zu constatiren, daß jene auf dem objectiven Heilsacte der Sündenvergebung, welche ihrerseits die subjective Zueignung durch den Glauben erheischt, beruht. Sie fällt also zusammen mit der Rechtfertigung, hat dieselben subjectiven und objectiven Bedingungen. Wo Glaube ist, ist auch ein gutes Gewissen, und umgekehrt, ein gutes Gewissen kann nicht ohne den Glauben sein 1 Tim. 1, 5. 19; 3, 9. Daher ist 1 Petr. 3, 21 das *σώζειν* der Taufe, als *συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεὸν*, gegründet auf die Auferstehung Christi (*δι᾽ ἀναστάσεως ἰησοῦ χριστοῦ*). Das gute Gewissen wird betrachtet, als ein Product desjenigen Heils, welches durch die Auferstehung Christi realisirt, und in der Taufe dem Menschen zugesprochen worden ist. (Vgl. Güder a. a. O. S. 285). Dazu kommt aber noch eins. Mit dem Bewußtsein der Sündenvergebung muß zusammengehen das Bewußtsein, selbst der Sünde abgestorben zu sein, zwar nicht in dem Sinne, daß völlige Sündlosigkeit vorausgesetzt würde, aber wohl in dem Sinne, daß der Mensch sich bewußt wird, daß das alte Lebensprincip begraben ist, dagegen ein neues Lebensprincip in ihm waltet, welches sich zunächst als das ernsteste Streben kund giebt, alles als sündig Erkannte zu verabscheuen, und alles als recht Erkannte mit Eifer zu üben 2 Cor. 1, 12; 2 Tim. 1, 3. Das Gewissen ist ruhig, sobald der Mensch durch die sich ihm bezeugende Norm sich wirklich normiren läßt. Selbst die traurige Erfahrung des Wiedergebornen, daß die Sünde noch immer ihm etwas anhat, wird in ihren störenden Wirkungen auf die Gewissensruhe paralysirt durch das Bewußtsein, daß Gott gnädig ist 1 Joh. 3, 19. 20; und daß die böse Lust ihm als eine gewissermaßen fremde, von seinem Ich sich unterscheiden lassende, anhaftet Röm. 7, 17. 20. Nur verwechsle man ein solches beruhigtes Gewissen nicht mit jenem sicheren Gewissen, welches glaubt, auch der Trauer um die vorhandene Sünde und der Sorge um die Beseitigung derselben sich überhoben erachten zu können. Weber a. a. O. S. 87 sagt richtig: „der Glaube (an die Sündenvergebung) soll das Bewußtsein von unserem Verhältniß zu Gott gegen die Verdammniß des Gewissens sichern, aber die Macht des letzteren nicht schwächen, sofern sie abzielt auf stetige Buße und ernste Heiligung. Hier ist das tiefste Geheimniß des

christlichen Lebens, ... der Christ soll im Glauben allezeit ein gutes Gewissen haben und doch am Zeugniß des Gewissens die Macht der Heiligung besitzen. Das Gewissen muß die Sünde als vergeben erkennen, und doch auch als zu überwindende. Es soll sicher sein und doch auch nicht sicher." Der Christ hat im Glauben immer ein gutes Gewissen. Damit ist aber das Gewissen noch nicht in integrum restituirt; es sind nur die Folgen des verletzten Gewissens aufgehoben, aber das verletzte Gewissen selbst ist noch nicht geheilt; es ist noch nicht der normale Stand und die normale Thätigkeit des Gewissens wieder hergestellt. Dazu bedarf es nach dem Wesen des Gewissens, außer des objectiven Heilsactes, noch einer subjectiven Heilung des als krank anzusehenden Gewissens. Freilich mußte, ehe eine solche Heilung denkbar ist, die Versöhnung des Gewissens vorausgehen. Wäre die Unruhe des Gewissens an sich schon kein günstiger Boden für die stille Heilsarbeit des heiligen Geistes, so ist, da diese Unruhe das Zeugniß eines schuldbeladenen Gewissens ist, es geradezu unmöglich, daß der heilige Geist gesunde Kräfte herstelle, wo die Symptome der Krankheit noch fortbestehen. Daher wird für die Erneuerung des Gewissens Hebr. 8, 10. 11 ausdrücklich V. 12 die Vergebung der Sünden vorausgesetzt; ebenso Hebr. 9, 14.

Ist also die Unruhe des Gewissens durch die Gnade der Sündenvergebung im Glauben gestillt, so kann die subjective Heilung des kranken Gewissens beginnen. Ihr Ziel ist die Restauration oder Erneuerung des Gewissens in seinem ursprünglichen Zustande vor der Sünde. Von vornherein ist klar, daß, wie die Verderbniß des Gewissens allmählich eingetreten ist, auch die Heilung nur successiv sich vollziehen kann. Eine mit einem Male vollzogene Heilung würde eben, wie wir schon oben bemerkten, einer Neuschaffung gleichkommen, welche auf sittlichem Gebiete nicht zulässig ist, weil sie die Continuität des sittlichen Personbewußtseins unterbricht.

Die Heilung wird sich im Einzelnen auf die Beseitigung derjenigen Elemente zu erstrecken haben, welche die krankhaften Erscheinungen des Gewissens zu Wege brachten. Denn, da wir oben (S. 127. 147. 181) sahen, daß das Gewissen unter keinerlei Umständen in sei-

nem Grundwesen alterirt werden konnte, so wird es in demselben Verhältnisse in seiner ursprünglichen normalen Gestalt wieder hervortauchen, in welchem die deteriorirenden Influenzen weggeschafft werden.

Diese waren aber im Allgemeinen (S. 142) theils solche, welche die normale Gewissensthätigkeit hemmten, und so die Erscheinungen des trägen, schlafenden, todten Gewissens herbeiführten; theils solche, welche die Gewissensaussage trübten und so die Erscheinungen des irrenden Gewissens (womit wiederum die Erscheinung des schwachen, schwankenden und ängstlichen Gewissens, sowie die sog. Pflichtencollision zusammenhing) veranlaßten.

In beiden Fällen ging die Störung von irgendwelcher durch die Sünde veranlaßten Abnormität in dem menschlichen Gesammtorganismus aus. Dort war es das überwiegende in Anspruchgenommensein der sittlichen Persönlichkeit von irgendwelcher leiblichen oder geistigen Funktion, welches die Gewissensfunktionen nicht oder wenigstens nicht voll zur Auswirkung kommen ließ; hier war es besonders eine in Folge irrthümlichen Denkens dem Gewissen substituirte falsche Autorität, welche die Gewissensfunktionen in falsche Bahnen leitete.

So wird zur Wiederherstellung des normalen Gewissens vor Allem auf Wiederherstellung des normalen menschlichen Gesammtorganismus hingearbeitet werden müssen. Sofern auch hierzu der Mensch in keinerlei Weise etwas beitragen kann, ist die Heilung abermals nur von einer objectiven Heilsveranstaltung zu erwarten. Wie die Menschen vor Christo ihr Gewissen nicht beruhigen konnten, so konnten sie es auch nicht in seinen ursprünglichen normalen Stand wieder einsetzen. In Christo ist erst die Erlösung des Gewissens auch nach dieser Hinsicht gekommen. Um die die Gewissensthätigkeit hemmenden fleischlichen oder geistigen Kräfte (Lüste und Begierden) zu überwinden, bedurfte es der Mittheilung neuer, heiligender Kräfte. Sie ist geschehen durch die Gabe des heiligen Geistes. Nun kann Paulus sagen (Gal. 5, 16:) „Wandelt im Geist, so werdet ihr die Lüste des Fleisches nicht vollbringen.“ Die Restauration des Gewissens hält gleichen Schritt mit der Heiligung des ganzen Menschen. Das todte Gewissen wird lebendig, sobald der erste Anhauch

des heiligen Geistes das Herz berührt; das schlafende wird munter, sobald Christus in ihm lebendig wird; das träge wird eifrig zu guten Werken zu treiben, sobald der Geist Gottes anfängt ein Menschenkind zu treiben. „Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube, Sanftmuth, Keuschheit" (Gal. 5, 22). In derselben Stelle (Gal. 5, 18) sagt auch Paulus: „regieret euch aber der Geist, so seid ihr nicht unter dem Gesetz." Das führt uns auf das andere, auf die Erlösung des Gewissens von den falschen ihm substituirten Autoritäten, durch welche die sogenannten Gewissensirrthümer herbeigeführt wurden.

Als solche irreführende Substituten hatten wir alle Gesetzesformeln anzusehen, welche an sich schon nie der individuellen Instanz des Gewissens völlig adäquat sind und daher nothwendig zu Irrthümern führen, außerdem aber noch dadurch höchst zweifelhafter Natur werden, daß sie durch logische Abstraction aus Gewissensaussagen gewonnen werden müssen, bei welcher der Mensch nie vor Fehlern im dialektischen Verfahren gesichert ist. Wir haben uns darüber oben S. 177 ff. des Weitern verbreitet. Die Aufgabe der Erlösung wird demnach sein, daß der Mensch wieder an diejenige Autorität gewiesen werde, welche allein alle Bedingungen einer vollkommenen sittlichen Norm in sich trägt, an das Gewissen in seiner ursprünglichen Gestalt, so daß wir auch sagen können: die Aufgabe der Erlösung ist die Erneuerung oder Wiedergeburt des Gewissens. Der Weg zur Rehabilitirung dieser unmittelbaren Norm kann aber kein andrer sein, als daß dem Menschen das Vertrauen auf die falschen Autoritäten genommen, das Bewußtsein von der allein wahren Autorität wieder gegeben, und der entschiedene Wille, sich forthin nur durch diese bestimmen zu lassen, innerlich abgerungen werde. Das ist geschehen durch die Offenbarung des vollkommenen Gotteswillens im alten und neuen Bunde einerseits, und durch die überwindende Kraft des göttlichen Liebesbeweises in Christo andrerseits. Die Macht, die jeder Wahrheit innewohnt, wohnt auch dem geoffenbarten Gesetze inne. Vor dem Eindruck des objectiv gegenüberstehenden wahrhaftigen Gotteswillens weicht der Irrthum, der sich vor das Gewissen gelagert hat, wie die Finsterniß weichet vor

dem Licht. Vor der Klarheit des göttlichen Wortes weicht die Nacht des Wahns. Der Mensch wird innerlich genöthigt, der Wahrheit seinen Beifall zu geben und dagegen zu verwerfen, was er bis dahin für Wahrheit hielt. Dadurch wird das Feld vor dem Gewissen zunächst wieder geräumt, aber gleichzeitig auch das Innere des Gewissens, wenn wir so sagen sollen, mit neuer Wahrheitssubstanz erfüllt, gewissermaßen gesättigt. An dem positiven Gesetz, vor allem an dem in Christo enthüllten und erfüllten (— denn auch die Erfüllung, das vorbildliche Leben Christi ist eine Enthüllung, vgl. Schmid, christl. Sittenlehre 1861. S. 351 f. —) heiligen Gotteswillen kommt das Gewissen gleichsam wieder zum Bewußtsein seiner selbst; indem es die Fülle und Kraft des objectiven Gesetzes hereinbildet in das subjective, wird es gleichzeitig berichtigt und bereichert (ebend. S. 386), und durch fortgesetztes Eingehen auf den erkannten Gotteswillen immer neu gekräftigt und gefestiget. Noch immer aber ist der Zustand ein solcher, daß die Autorität, welche den sittlichen Trieb bestimmt, wesentlich außerhalb des Menschen steht. Auch diese muß hereingezogen werden in das Subject, muß ihren Thron wieder aufschlagen im Mittelpunkte des subjectiven Personlebens, so daß Quelle des Gesetzes und Motiv der Gesetzeserfüllung beides im Menschen ist. Dann erst ist das Gewissen völlig rehabilitirt, und dies meint der Herr, wenn er durch Jeremia (31, 33) weissaget „ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben". Der Heilsact, durch welchen dies objective zu Stande gebracht und vollendet worden ist, liegt in der Liebesthat, daß Gott seinen eingebornen Sohn für uns Alle in den Tod zu unserer Erlösung dahingegeben hat. Das ist's, was der Offenbarung in Christo die Kraft einer principiellen Wiedergeburt des Gewissens verleiht, daß sie Gottes Heiligkeit zugleich mit seinen Gnadenabsichten enthüllt. Joh. 3, 16. Röm. 5, 8; 8, 32; 1 Joh. 3, 16; 4, 9: „Daran ist erschienen die Liebe Gottes gegen uns, daß Gott seinen eingebornen Sohn gesandt hat in die Welt, daß wir durch ihn leben sollen." Diese Heilsthat Gottes ist der Liebesquell, von welchem die Liebe sich auch in unser Herz ergießt, so daß auch es wieder fähig wird zu lieben. 1 Joh. 4, 10: „Darinnen steht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebt haben, sondern, daß er uns geliebt hat, und gesandt seinen Sohn zur Ver-

söhnung für unsre Sünden.“ Die Art, wie die Liebe in uns entspringt, liegt in dem Spruch ausgedrückt 1 Joh. 4, 19: „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebt.“ Die Voraussetzung aber dafür, daß wir so sprechen, ist, daß wir die objective Liebesthat Gottes in Christo auf uns beziehen, also sie im Glauben erfassend uns auch subjective zueignen. 1 Joh. 4, 16. Die subjective Liebe zieht bei uns ein, indem wir die Liebe Gottes gegen uns in uns hereinziehen. Und sie zieht ein als eine neue, heilige, alles beherrschende Triebkraft, so daß nur ein Gesetz uns hinfort regiert, das ist die Liebe, und nur ein Motiv uns zur Gesetzeserfüllung treibt, das ist abermals die Liebe. So haben wir in der Liebe jene Concentration des Gesetzes wieder erhalten, wie sie vorhanden war im ursprünglichen Gewissen vor der Sünde, und wie sie nothwendig ist, um der Einheitlichkeit des göttlichen Willens zu entsprechen. Die Bürgschaft aber, daß, indem wir ihr folgen, wir wirklich den göttlichen Willen treffen, liegt darin, daß Gott selbst seinem Wesen nach die Liebe ist; wer also (1 Joh. 4, 16:) „in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm.“ So wird das Gewissen in der Liebe wiedergeboren zu seinem ursprünglichen Wesen. Die Liebe ist das Band, durch welches es wieder so mit Gott geeint wird, daß seine Stimme Gottes Stimme ist, daß es thatsächlich wieder das Organ ist, durch welches dem Menschen der vollkommene Gotteswille zukommt. Aber noch mehr. 1 Joh. 4, 7 heißt es: „wer lieb hat, der ist von Gott geboren und kennet Gott.“

Das sich in der Liebe mit Gott eins wissende Bewußtsein, das ist also das Gewissen in seiner wiedergebornen Gestalt, *ἡ συνείδησις ἐν πνεύματι ἁγίῳ* (Röm. 9, 1), bezeugt nicht bloß das, was göttlicher Wille ist, und erhält je mehr und mehr *διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ* (Hebr. 6, 14), überhaupt das Distinctionsvermögen für Alles, was göttlichen Ursprungs ist (Joh. 18, 37), sondern es wird auch wieder eine wahrhaftige Erkenntnißquelle Gottes, wie es dies am Anfang vor der Sünde war. Mit Beziehung darauf fügt der Verfasser des Hebräerbriefes 8, 11, indem er die Weissagung des Jerem. 31, 34 als in Christo erfüllt ansieht, zu den oben angeführten Weissagungsworten von dem in das Herz geschriebenen Ge-

setze noch die hinzu: „Und soll nicht lehren Jemand seinen Nächsten, noch Jemand seinen Bruder und sagen: Erkenne den Herrn; denn sie sollen mich alle kennen, von dem Kleinsten an bis zu dem Größesten.“ So kommt auch das deum recte cognoscere zu dem deum vere diligere; der Urzustand ist wieder hergestellt; die *συνείδησις ἐν πνεύματι ἁγίῳ* darf sich alle Eigenschaften der *συνείδησις* vor der Sünde vindiciren und erhält wirklich die Dignität eines ethischen und religiösen Centralorganes des menschlichen Geistes. Freilich verstehen wir dies in wesentlich andrem Sinne, als Schenkel in seiner Dogmatik S. 135. Denn erstens legen wir diese Dignität nur dem ursprünglichen Gewissen vor der Sünde und dem wiedergebornen Gewissen, der *συνείδησις ἐν πνεύματι ἁγίῳ* bei; und zweitens betrachten wir das wiedergeborene Gewissen nicht als ein mit der Rechtfertigung gleichzeitig eintretendes, fertiges Gut, sondern als ein dem Fortschreiten in der Heiligung parallel sich entwickelndes, die Krone der Heiligung bildendes Gut. Darin liegt die Erklärung, daß der Christ einerseits auf das Gewissen gestellt ist, andrerseits an das Wort Gottes als das in Sachen des Glaubens und der Sitte endgültig entscheidende Tribunal gewiesen ist. Das Gewissen ringt erst seiner Vollendung entgegen, und solange es in diesem Stadium der Entwickelung begriffen ist, ist es auch noch nicht ein schlechthin verläßlicher Zeuge der göttlichen Wahrheit, hat vielmehr seine Bestätigung erst in der unmittelbaren Offenbarung Gottes, wie sie in seinem heiligen Worte vorliegt, zu suchen (Hebr. 4, 12). Wenn wir nun oben sagten (vgl. S. 154), daß alle unmittelbare Offenbarung ihre Legitimation am Gewissen suche, um den Glauben des Subjects sich zu erwerben, so ist dies kein Cirkel, in dem wir uns bewegen. Dort handelt es sich um die subjective Zustimmung, welche die objective geoffenbarte Wahrheit erhalten muß, um wirklich heilskräftig zu wirken; hier handelt es sich um die subjective Ueberzeugung, welche die Bestätigung der Offenbarung erhalten muß, um als objective Wahrheit zu gelten. Was sich auf Grund einer Gewissensaussage in mir als subjective Ueberzeugung gebildet hat, gewinnt für mich den Charakter objectiver unbedingter Wahrheit, sobald es seine Bestätigung in der heiligen Schrift findet; und wiederum was ich in der

heiligen Schrift als objective Wahrheit dargeboten erhalten, wird für mich zur subjectiven Ueberzeugung, sobald es in dem Gewissen Zustimmung erfahren hat. Ich soll weder blind meiner Ueberzeugung folgen, noch soll ich blind glauben. Vielmehr soll die Ueberzeugung ihren objectiven Halt im Glauben, und der Glaube seine subjective Einwurzelung in der Ueberzeugung suchen. Wenn es von dem Glauben heißt, daß er seine Versiegelung erhalte durch den heiligen Geist (Ephes. 1, 13 vgl. 4, 30; 2 Cor. 1, 22; 5, 5), so ist damit nicht eine gegentheilige Ansicht ausgesprochen, vielmehr nur die Art und Weise genannt, wie das Gewissen durch die weckende, reinigende und wiedergebärende Kraft des heiligen Geistes wieder in den Stand gesetzt worden ist, seiner Zeugenfunktion bestimmungsgemäß zu genügen. Der heilige Geist legt sein Zeugniß ab durch das Gewissen, aber nicht durch das natürliche Gewissen, sondern durch das von ihm ergriffene und geleitete Gewissen. Und er steht dabei nicht als eine zweite, gesonderte Kraft hinter oder neben ihm, sondern er hat seine Kraft an dasselbe abgegeben, hat es durchdrungen, sich mit ihm geeint. Je mehr das Gewissen in seiner Erneuerung fortschreitet, desto mehr hat sich subjectiv Menschliches und objectiv Göttliches in ihm geeint, gewissermaßen ein Niederschlag gottmenschlichen Bewußtseins gebildet. Was aus diesem Bewußtsein stammt, darf daher auch als ein *μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἐν πνεύματι ἁγίῳ* Röm. 9, 1 bezeichnet werden[1]); oder man darf von sich sagen *πέπεισμαι ἐν κυρίῳ ἰησοῦ* Röm. 14, 14; oder *τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν* Röm. 8, 16.

Ebenso löst sich der scheinbare Widerspruch, daß wir den Christen in Bezug auf sein Thuen an das Gewissen verweisen, und doch in unserem Bekenntniß den Satz haben, daß der heilige Geist alles Wollen und Vollbringen des Guten wirke (Philipp. 2, 13). Der unter der Sünde gebundene Gewissensantrieb wird eben durch den heiligen Geist entbunden, angeregt und gekräftigt. So kann Paulus Röm.

[1]) Dieses Bewußtsein gab auch Luther in Worms den Muth, wie die Berechtigung, sich auf sein Gewissen zu berufen. Es war das Zeugniß des Gewissens im heiligen Geiste, was ihn seiner Sache so gewiß machte und in Bezug auf welches er sagte: „so kann und will ich nichts widerrufen, weil weder sicher noch gerathen ist, etwas wider das Gewissen zu thuen; hie stehe ich, ich kann nicht anders.“

8, 14 zwar sagen: „welche der Geist Gottes treibt, die sind Gottes Kinder," aber der Geist treibt nur so, daß er die Grundkräfte und Grundbedingungen alles sittlichen Lebens regenerirt, indem er sie mit seinem Wesen erfüllt. Der Gewissenstrieb, der aufs Gute geht, hat vom heiligen Geiste seine ursprüngige Kraft wieder erlangt, während die Sünde ihn lahm gelegt hatte. Der heilige Geist steht nicht als ein zweiter Trieb mit seiner treibenden Kraft hinter dem Menschen, sondern er hat seine Kraft zur subjectiven Triebkraft des Menschen im Gewissen gemacht; der Mensch unterscheidet sie zwar von seinem Ich als eine hinzugekommene, wird aber derselben als eine neue mit seinem Ich geeinte inne. Das wiedergeborne Gewissen, als Sitz dieser Kraft, darf also mit Recht als die maßgebende Triebfeder in einem Kinde Gottes angesehen und genannt werden[1]), nur daß man stets im Auge behalte, daß sein Zeugniß ein *μαρτύριον ἐν πνεύματι ἁγίῳ* ist, oder daß der heilige Geist sein Zeugniß ablegt durch das Gewissen.

Wir bemerkten schon oben (S. 212), daß das wiedergeborne Gewissen in seiner Vollendung erst der letzte Preis der Heiligung ist. Bis dahin bleibt es nur ein seiner Vollendung zustreben-

---

[1]) Wir verstehen nicht, warum Palmer (Moral des Christenthums S. 184) die Sache umdreht, und das Gewissen in dem heiligen Geiste aufgehen oder verschwinden läßt. Wir sind mit ihm völlig eins in der Anschauung der Einigung göttlicher und menschlicher Kräfte in dem Wiedergebornen, so daß von einem Walten zweier Subjecte nebeneinander nicht die Rede sein könne. Aber das unmittelbare Bewußtsein ist doch: „ich lebe", und dieses Bewußtsein führt sich erst in secundärer, obwohl nothwendiger Weise darauf zurück: „doch nicht ich, sondern Christus lebet in mir." Christus kommt als ein in das Ichleben aufgenommener, wenn auch es ganz erfüllender, zum Bewußtsein. Wäre es anders, so wäre die Continuität des Personlebens des Ich unterbrochen. Daher können wir auch Palmer nicht beistimmen, wenn er in Bezug auf das Gewissen sagt: „Was das Gewissen betrifft, so müßten wir nach der seines Ortes gegebnen Darlegung seines Wesens eigentlich sagen, so wenig Christus je von seinem Gewissen gesprochen, so wenig irgend eine seiner Handlungen ihren Ursprung im Gewissen hatte, so wenig müsse im Christen das Gewissen als besondre Funktion mehr existiren; ist es bloß die Thätigkeit der Reaction des sittlichen Triebes und Sinnes gegen die eingedrungene, das gesunde, natürliche Leben verletzende Sünde, so fällt mit der Sünde auch die Reaction gegen sie weg; will man aber auch fortan die positive Thätigkeit des vom Geiste Christi erfüllten Triebes und Sinnes Gewissen nennen, so mag man das thuen, aber ohne auf das Prädicat genauer Begriffsbestimmungen und genauen Sprachgebrauchs Anspruch zu machen."

des, also unvollkommnes. Damit ist gesagt, daß das Gewissen des Gläubigen einestheils nach dem Maße seiner particularen Vollkommenheit auch an den Erscheinungsformen und Folgeeigenschaften des wiedergebornen Gewissens participirt, anderntheils nach dem Maße seiner particularen Unvollkommenheit auch noch alle Erscheinungsformen und Folgeeigenschaften des natürlichen Gewissens aufweist. So geschieht es, daß der Christ sich in einzelnen Fällen des Vollbewußtseins, mit Gott eins zu sein, erfreut, daß er den göttlichen Willen nicht als drückendes Gebot, sondern als eine in Freiheit und Liebe geschehene Selbstbestimmung empfindet, mit einem Worte, daß er mit unendlicher Befriediguug auf sein jeweiliges Verhältniß zu Gott hinschaut. Aber es geschieht auch, daß das Bewußtsein, mit Gott eins zu sein, wieder verdrängt wird durch einen nächsten Fall, wo es irrte oder wo das sündige Widerstreben wieder die Oberhand behielt; daß die Freude am göttlichen Willen abgelöst wird durch einen Fall, wo das göttliche Muß als ein recht unliebsamer Zwang erschien; daß das jeweilige Verhältniß zu Gott durchaus nicht mit innerer Befriedigung erfüllt. Es ist im Bewußtsein des Gläubigen ein Wechseln von seligen und unseligen Gefühlen, so lange die Sünde auch ihn noch anficht. Aber wir dürfen doch, weil durch die Gnade die Macht der Sünde in ihm gebrochen ist, sagen, er fühlt, daß es einer besseren Zukunft entgegengeht; die jeweiligen Sünden wider das Gewissen werden doch seinen Siegeslauf nicht mehr aufhalten können. Und das unterhält eine Continuität friedvollen Bewußtseins, welches das Gewissen des Gläubigen, trotzdem daß auch er von Gewissensbissen noch manigfach zu leiden hat, wesentlich anders charakterisirt, als das Gewissen des Unerlösten. Dazu kommt ein Anderes, was das Gewissen des Unerlösten von dem Gewissen des Gläubigen, auch wenn er jeweilig noch von der Sünde beherrscht wird, unterscheidet. Eins nämlich, was dem Gläubigen offenbar geworden ist, was aber der Ungläubige nicht weiß oder vor sich selbst leugnet, läßt sich unter allen Umständen nicht wieder verwischen, das ist die Erkenntniß, daß aus dem Gewissen Gott spricht. So gewinnen alle Funktionen des Gewissens für den Gläubigen eine um so viel intensivere Bedeutung, als die Influenz einer persönlichen unbedingten Macht stärker empfunden

wird, als die einer in unbestimmter Abstractheit schwebenden unbedingten Norm. Die Verpflichtung wird bindender, das richterliche Urtel gewichtiger, die Vollziehung gefürchteter. Erscheint so das Gewissen in einer ernsteren Gestalt, so ist es auch geeigneter den Menschen gewissenhafter zu machen. Und so entspricht dem Zuge des Friedens, oder wenigstens dem Anhauch des Friedens im Gewissen bei dem Gläubigen ein Zug der Gewissenhaftigkeit, der seinerseits wieder den Frieden nährt und das Ziel der Vollendung als beseligendes Hoffnungsbild vor die Seele stellt.

§. 16.

Das Verhältniß des erneuerten Gewissens zur Offenbarung.

Nachdem wir das Wesen und die Funktionen des Gewissens in seinem ursprünglichen, in seinem unerlösten und in seinem wiedergebornen Zustande kennen gelernt haben, ist es möglich auch die Bedeutung des Gewissens als religiösen Faktors in den verschiedenen Disciplinen der Theologie zu bestimmen. Es ist bekannt, daß diese Bedeutung bald zu niedrig, bald zu hoch gewürdigt worden ist. Nach dem Vorausgehenden kann es sich dabei weder um das Gewissen vor der Sünde, noch um das Gewissen in unerlöstem Zustande, sondern nur um das Gewissen handeln, wie es empirisch innerhalb der christlichen Kirche gefunden wird. Denn das freilich wäre ohne Weiteres zu bejahen, daß das Gewissen in seinem primitiven Zustande vor der Sünde ein ebenso zuverlässiger als ausreichender theologischer Faktor sein würde. In ihm besäße ja der Mensch das ungeschmälerte Vermögen, Gott recht zu erkennen und recht zu lieben, wie es in der That das erste Menschenpaar vor dem Sündenfalle besaß. Darüber brauchen wir hier kein Wort weiter zu sagen, nachdem wir schon oben S. 196 diesen Gegenstand erledigt haben. Ebenso wäre das Andre ohne Weiteres zu verneinen, daß das Gewissen in seinem unerlösten, von Gott getrennten Zustande als ein zuverlässiger Zeuge über göttliche Dinge gebraucht werden könne. Wo der Irrthum zur Macht über das Gewissen geworden ist, kann von einer Verbürgung der Wahrheit nicht mehr die Rede sein. Also nur mit dem Gewissen im Stande der Erlösung, mit dem wiedergebornen Gewissen haben wir es hier zu thun und es

fragt sich, ob und in welcher Hinsicht, und in welchem Umfange dieses wiedergeborne Gewissen des Christen zum Ausgangspunkte oder Maßstabe theologischer Darstellung wie theologischer Praxis genommen werden kann oder muß.

Es ist schon im vorigen § bemerkt worden, daß, da der Gläubige, so lange er auf Erden wallt, noch von der Sünde afficirt wird, die Wiedergeburt des Gewissens nirgends als eine vollendete, sondern nur als eine angebahnte und erstrebte erscheint. Demgemäß ist der bei dieser Untersuchung zu Grunde zu legende Begriff des wiedergebornen Gewissens auch nur in der Beschränkung zu fassen, daß damit ein der Restauration zwar entgegengehendes, aber von der Sünde und dem Irrthum noch immer afficirtes Gewissen gemeint ist.

Darnach kann es, was zunächst die Dogmatik betrifft, nicht zweifelhaft sein, daß es unstatthaft ist, eine Dogmatik „vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt" zu schreiben, wenn damit gesagt sein sollte, daß das Gewissen auch die Quelle der vorzutragenden Lehre sei. Ja könnte sich ein Mensch anmaßen, ein vollendet wiedergebornes Gewissen zu besitzen, könnte er behaupten, daß Alles, was er in seiner Lehre vorträgt, auf einem *μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἐν πνεύματι ἁγίῳ* beruhe, dann bestünde sein Unterfangen zu Recht (vgl. oben S. 211) denn er theilte die Würde eines Apostel Paulus (Röm. 14, 14), und brauchte sich nicht auf fremde Inspiration zu stützen, weil er die Inspiration des heiligen Geistes für sich selbst in Ansprnch nehmen könnte. Das Letztere hat nun zwar Schenkel im Mindesten nicht für sich in Anspruch nehmen wollen; er ist sich dessen bewußt, und spricht es wiederholt aus (vgl. I. S. 156. 214. 224. 359 u. a.), daß zum Beweis der Wahrheit nicht das Zeugniß des Einzelgewissens, eben weil es irrthumsfähig sei, genüge, sondern das Zeugniß des Gewissens der Gemeinschaft durch alle Jahrhunderte hindurch bis auf seine bis jetzt vollkommenste Entwickelung in der Gegenwart. Aber das Zeugniß des Gewissens der Gemeinschaft will uns um nichts irrthumsunfähiger dünken als das Zeugniß des Einzelgewissens. Wir verstehen wohl, wie Schenkel meint für die Gemeinschaft, für eine Kirche, in welcher doch verheißungsgemäß der heilige Geist walten, und welche ebenso verheißungsgemäß vom heil. Geiste in alle Wahrheit geleitet werden soll,

das Wahrheitszeugniß eher in Anspruch nehmen zu können als für ein einzelnes Individuum, aber, so sehr wir auf Grund des Wortes Christi den Glauben an eine nie untergegangene und zu jeder Zeit bestehende Gemeinde der Heiligen festhalten und mit dem Katechismus sprechen „ich glaube an eine heilige, christliche Kirche, die Gemeinde der Heiligen", so müssen wir doch bekennen, daß wir dieser Gemeinde nirgend so habhaft zu werden wissen, um von ihr das gewünschte Wahrheitszeugniß uns geben zu lassen. Und schließlich beschränkt Schenkel (I, S. 220) die Dignität des Gemeindezeugnisses doch wieder, indem er den Fall als möglich bezeichnet, daß das Gemeindegewissen im Irrthum und das Gewissen des Individuum im Rechte sei; in diesem Falle dürfe sich das Einzelgewissen, obwohl „nur nach ernstester und sorgfältigster Erwägung", über das Gewissen der Gemeinschaft stellen. So giebt er also selbst zu, daß weder in dem Einzelgewissen noch in dem Gewissen der Gemeinschaft eine unbedingte Bürgschaft für die Wahrheit zu finden sei, und damit wankt der ganze Untergrund seines Gewissensstandpunktes. Indeß wir würden Schenkel Unrecht thun, wenn wir ihm einen so schwankenden Untergrund ohne die weiteren Stützen, womit er ihn zu umgeben sucht, unterschieben wollten. Neben dem Gewissen ist ihm Quell und Norm der göttlichen Wahrheiten auch die unmittelbare Offenbarung Gottes, von welcher die „Kunde" in der heil. Schrift niedergelegt sei, und die fortschreitende heilsgeschichtliche Entwickelung der christlichen Gemeinschaft. Aber über das, was heilige Schrift ist, und was in der heiligen Schrift als Gottes Wort zu betrachten ist, sowie über das, was ein wirkliches Entwickelungsmoment im Heilsleben der Menschheit bildet, ruft er doch wieder als endgültigen Schiedsspruch den des Gewissens an (I. S. 304). Somit werden wir kaum irren, wenn wir sagen, daß Schenkel in dem Schlußsatze seiner Aufzählung der drei dogmatischen Erweisarten (I. S. 82): „ein Lehrsatz erhält um so größeres dogmatisches Gewicht, aus je mehreren Heilsquellen die Wahrheit desselben erweislich ist", selbst das Bewußtsein davon verräth, daß die Basis seiner dogmatischen Beweisführungen selbst noch einer gesicherteren Basis bedürfe.

Aber das wollen wir nicht verkennen, daß Schenkel das Verdienst hat, auf die nothwendige Gewissensbetheiligung bei allen dog-

matischen und ethischen Fragen aufmerksam gemacht zu haben. Nur an dem souveränen Gebahren seines Gewissens nehmen wir Anstoß. Mit welchem Rechte, das, hoffen wir, wird klar werden, wenn wir nun selbst die Bedeutung des Gewissens als religiösen Faktors allseitig untersuchen. Es handelt sich, wenn wir es mit einem Worte sagen wollen, um die Verhältnißbestimmung von Gewissen und Offenbarung.

Daß das Gewissen weder ein primäres Erkenntnißvermögen ist, noch einen Codex fertiger religiöser Wahrheiten bildet, sondern daß erst die auf die Bezeugungen des Gewissens gerichtete Reflexion eine Erkenntniß vermittelt, haben wir schon oben (S. 147) nachzuweisen gesucht.

Damit scheint auch dies schon entschieden zu sein, daß der Offenbarung in der Hinsicht der Vortritt vor dem Gewissen gebühre, als sie dem Menschen fertige religiöse Wahrheiten darbietet. Allein das Letztere leugnet Schenkel (I. S. 223 ff. 266 ff.) indem er behauptet, daß diese Annahme auf einer reinen Täuschung beruhe. Denn die Offenbarungswahrheiten würden gleichfalls nicht in fertiger Ausprägung in den Offenbarungsempfänger durch einen übernatürlichen Act hineingetragen, sondern sie kämen auch nur so zu Stande, daß das Gewissen des Offenbarungsempfängers als der einzige Ort, wo Gottesgeist und Menschengeist sich berühren könnten, in einer neuen noch nicht dagewesenen Art durch unmittelbare göttliche Lebensmittheilung angeregt und gehoben werde. Diese religiöse Neuerfahrung, dieses potenzirte Heilserlebniß gehe nun aus dem unmittelbaren Bewußtsein des Geistes in die Vermittelungen der erkennenden Thätigkeit über und werde so ein menschlich Vorgestelltes, ein durch einen menschlichen Akt bewirkter Ausdruck des Offenbarungsinhaltes. In der Form also, in welche die Offenbarung durch die erkennende Thätigkeit des Menschen gefaßt werde, sei sie nicht mehr ein unmittelbar und bloß Göttliches, sondern habe eine menschliche Seite erhalten und sei nur menschliche „Kunde" von der Offenbarung. Nur der Mittheilungsact sei ein absolut göttlicher, aber die Form, in welcher sein Inhalt, also die eigentliche Offenbarungswahrheit aufgefaßt, aufbewahrt und überliefert werde, sei menschlichen Ursprungs, und damit werde zugleich die Bürgschaft vermißt, ob der Inhalt ganz und unentstellt darin aufgenommen sei. Da-

durch trete nun die Offenbarungswahrheit nach ihrer Dignität als religiöse Erkenntnißquelle auf völlig gleiche Stufe mit den Gewissenswahrheiten (I. S. 390). Sie unterscheiden sich nur in Bezug auf ihren mittelbareren oder unmittelbareren Ursprung, aber nicht in Bezug auf das größere oder geringere Maß, womit sie die Wahrheit verbürgen. Jede objectiv dargebotne Wahrheit, sei sie nun auf natürlichem oder übernatürlichem Wege gewonnen, müsse gleichmäßig von dem Menschen als eine solche hingenommen werden, die erst ihren Wahrheitsbeweis für sich anzutreten habe. Dieser Beweis sei aber auf keine andere Weise möglich, als daß das angeblich aus einer Gewissenserfahrung Abstrahirte „in das Gewissen zurück übersetzt werde," d. h. daß die Probe gemacht werde, ob das Gewissen, in dem es die dargebotene Wahrheit auf sich wirken läßt, eine wirkliche Heilserfahrung an sich mache. Nur das Gewissen, als das einzige Organ im Menschen, welches in unmittelbarem Rapport mit Gott stehe, nur der auf Gott bezogne Geist im Gewissen vermöge sein ihm verwandtes Produkt zu erkennen. „Das Gewissen hat den ursprünglichen Sinn für das göttliche Heil; daher wird es sich des Heiles, was ihm thatsächlich nahe kommt, auch unmittelbar und wie mit einem Schlage bewußt." (I. S. 304.)

Wir sehen, welch tief eingreifende Consequenzen schon für die Fundamente der Dogmatik mit der Schenkel'schen Dignitätsbestimmung des Gewissens zusammenhängen; daß ebenso weitreichende Consequenzen sich in dem Einzelausbau des Systems einstellen müssen, hat Schenkel in seiner Dogmatik bewiesen, wenn er auch immer noch zwischen Schriftautorität und Gewissensautorität zu vermitteln sucht.

Die Ueberspannung der Dignität des Gewissens und der gleichzeitigen Herabsetzung der Offenbarung von Seiten Schenkels erklärt sich aus einem doppelten Irrthume. Einmal geht er von der irrigen Meinung aus, daß Gottes Geist nur in Form unmittelbarer Lebensmittheilung im Gewissen an den Menschen herantreten und ihm etwas mittheilen könne. Wir fragen, ist nicht das Auffassungsvermögen des Geistes, welches im Stande ist fremde menschliche Ideen in sich aufzunehmen, ebenso im Stande Ideen göttlichen Ursprungs zu empfangen? Es handelt sich hier ja eben nur um das

Empfangen der Idee, nicht um das unmittelbare Gewißsein der Göttlichkeit der Idee; nur um das Auffassungsvermögen, nicht um das Distinctionsvermögen für das Göttliche, welches letztere allerdings nur dem Gewissen zuzuerkennen sein würde. Wir verstehen es, wie Schleiermacher (der christl. Glaube §. 10. Zusatz) auf die von Schenkel (I. S. 231) bekämpfte Behauptung kommen konnte, daß „jedes in der Seele aufgehende Urbild" sei es nun zu einer That oder zu einem Kunstwerk, welches weder als Nachahmung zu begreifen, noch aus äußeren früheren Zuständen befriedigend zu erklären ist, eine Offenbarung sei. Er will damit sagen, daß es ein schöpferisch neu im Bewußtsein des Menschen Erzeugtes sei, und es ist klar, daß hier von einer Abstraction des Urbildes aus einer vorausgegangenen Gewissenserfahrung nicht die Rede sein kann. Wir behaupten, daß ein Contact des Gottes- und Menschen-Geistes nicht bloß in der Weise möglich ist, daß ihm eine neue geistige Erfahrungswelt erschlossen wird, sondern auch in der Weise, daß ihm unmittelbar eine neue göttliche Gedankenwelt aufgethan wird. In dem Offenbarungsempfänger steigen Gedanken auf, die er unmittelbar appercipirt, nicht auf dem Wege der Reflexion über etwas innerlich neu Erlebtes; und nur soviel ist an der gegnerischen Ansicht richtig, daß diese Gedanken als göttliche Gedanken nie unkräftige Gedanken sein können, d. h. nie solche, die nicht eine Fülle von Kraft in sich schlössen, wodurch sie eine entsprechende Fülle neuer innerer Erlebnisse nach sich ziehen. Das Evangelium kündigt sich daher nicht bloß als Wahrheit, sondern als Kraft an (Röm. 1, 16), und weist so selbst auf das innere Erfahrungszeugniß hin, durch welches es seine Bewährung als Wahrheit erhält. Und damit kommen wir auf den Punkt, wo wir auf den andern Irrthum Schenkels stoßen. Schenkel macht das, was nur Anknüpfungspunkt und Bewährungsmittel der Wahrheit ist, zum Quell und alleinigen Richtmaß der Wahrheit (Vgl. Kähler a. a. O. S. 14). Ich kann wohl behaupten, daß das, was göttliche Wahrheit sein will, eine entsprechende Kraftäußerung auf jedes Gewissen hervorbringen muß, dem sie vermittelt worden ist; aber ich kann nicht behaupten, daß wo eine entsprechende Wirkung nicht eintritt, dies ein Beweis gegen die Wahrheit sei; denn es fragt sich noch sehr, ob die besagte Wahrheit wirklich dem betreffenden Gewissen

vermittelt worden ist, oder ob sie nicht durch Hemmnisse der Sünde und selbstischen Irrthums behindert worden ist, wirklich bis zum Gewissen vorzudringen. Ist's doch Erfahrungsthatsache, daß ein und dieselbe Wahrheit, welche Jahre lang keinen Eindruck auf einen Menschen machte, mit einem Male ihn ergreift und packt, als sei jetzt erst die Eisrinde, die sich um sein Gewissen gelagert hatte, durchbrochen. Es kann also doch nicht der Wahrheit die Schuld gegeben werden, daß sie keine Wirkung erzeugte, sondern die Schuld ist dem Umstande beizumessen, daß sie nicht bis zum Gewissen vorzudringen vermochte. Wenn man nun sagt, daß von dem christlichen, wiedergebornen Gewissen ein solches Hemmniß eben nicht vorausgesetzt werden könne, und daß daher eine Offenbarungswahrheit, welche bei diesem nicht hafte, und in keinerlei Weise religiös bestimmend wirke, sich dadurch als unkräftig und somit als ungöttlich ausweise, so ist darauf zu antworten, was wir schon oben betonten, daß auch das Gewissen des Gläubigen, der, solange er auf Erden wallt, auch von der Sünde noch afficirt wird, uns keine Bürgschaft bietet, daß nicht grade nach der Seite hin, wo die Offenbarungswahrheit einschlagen will, ein Riegel vorgeschoben sei. Kann somit nicht von der Correspondenz des Gewissens die Wahrheit einer Offenbarung an sich abhängig gemacht werden, so steht doch das Andre fest, daß eine Offenbarungswahrheit erst dadurch wirkliche Bedeutung für ein Individuum erhält, wenn sie eine Correspondenz in seinem Gewissen gefunden hat. Außerdem trägt es dieselbe höchstens als ein sich indifferent zu ihm verhaltendes Wissensobject mit sich herum. Es muß daher allerdings vorausgesetzt werden, daß es in dem Gewissen etwas der Offenbarungswahrheit Correspondirendes giebt, an welchem dieselbe anknüpfen kann, um einzudringen[1]). Das ist nun ein

---

[1]) Wir lassen Luther reden, welcher die Nothwendigkeit einer solchen in der Natur des Menschen angelegten Correspondenz für das geoffenbarte Gesetz fordert und diese in dem natürlichen Gesetze des Gewissens findet: „Wenn das natürliche Gesetz nicht von Gott in das Herz geschrieben und gegeben wäre, so müßte man lange predigen, ehe die Gewissen getroffen würden." Einem Thiere könne man es lange predigen, es fällt doch nicht ins Herz. „Warum? die Seele ist nicht darnach gebildet und geschaffen, daß solches darein falle. Aber ein Mensch, so ihm das Gesetz vorgehalten wird, spricht er bald: Ja, es ist also, ich kann es nicht leugnen. Das könnte man ihm sobald nicht überreden, es wäre denn zuvor in seinem Herzen

Doppeltes. Zuerst die Wesensverwandtschaft des Gewissens mit dem, was ihm in der Offenbarung entgegentritt. So viel auch das Gewissen durch die Sünde von seiner ursprünglichen Dignität verloren hat, das Gottverwandte und Gottzugekehrte seines Wesens ist doch nicht völlig untergangen. Ein Rest davon findet sich auch noch in dem verdorbensten Verbrecher, ein Funke des göttlichen Feuers glimmt auch noch unter der Asche menschlicher Verkehrtheit. Nur ist es ein Naturgesetz im Reiche des Geistes, daß das Verwandte sein Verwandtes erkennt und einen unmittelbaren Zug zu ihm hin fühlt. Tritt also in der Offenbarung dem Gewissen göttliche Wahrheit entgegen, so regt sich das Verwandte und streckt seine Arme verlangend nach ihm aus, es zu umfangen. So wird das objectiv Dargebotne in das subjective Bewußtsein hereingezogen und es entsteht der Glaube, der eben sein Wesen in dem Vertrauen auf diese subjective Basis hat. Glaube ist ein Erfahren der Wahrheit in Kraft. Daß durch die Offenbarungsmittheilung ein erweckender Eindruck auf das Gewissen gemacht worden ist, ist ihm Beweis ihrer göttlichen Herkunft; das Göttliche in ihm würde sich nicht regen, wenn es nicht Verwandtes wäre, was mit urwesenhafter Kraft zusammenstrebte. Darum beruft sich auch jeder Gläubige in letzter Instanz auf das Gewissen, und umgekehrt können die Begriffe „Gewissen“ und „Glauben“, wie z. B. Röm. 14, 23, auch geradezu mit einander vertauscht werden.

Verhält es sich aber so mit der Genesis des Glaubens, so liegt darin ein Wink für die Offenbarungslehre, wo sie an den Menschen heranzukommen suchen muß, um Glauben zu finden. Es gilt zunächst, den glimmenden Funken unter der Asche hervorzuziehen, den Rest gottverwandten Wesens im Gewissen ins Auge zu fassen, um daran die Offenbarungsmittheilung anzuknüpfen. „Der Glaube an sie muß auf dem heiligen Heerde sich entzünden, wo die Kohlen des göttlichen Lebens noch unter der Asche fortglimmen“ (Kähler a. a. O. S. 5). Wir stimmen hier völlig Schenkel bei, wenn er (II. S. 914) sagt: Es ist eine thatsächlich irrthümliche Meinung, daß der

geschrieben. Weil es nun zuvor im Herzen ist, wiewohl dunkel und ganz verblichen, so wird es mit dem Worte wieder erwecket, daß ja das Herz bekennen muß, es sei also, wie die Gebote lauten.“ (ed. Walch. III. 1575.)

Glaube in einer Action des Verstandes oder des Willens seinen Ursprung nehme. Auch der scharfsinnigste Verstand, der kräftigste Wille ist zur Hervorbringung einer Glaubenserweckung unfähig, wenn die Gewissenserregung fehlt. Ohne diese wird der Verstand zum kalten Sophisten, welcher der Predigt des göttlichen Wortes spottet, und der Wille zum eisernen Panzer, an dem ihre Wirkung abprallt. Ohne Zweifel sind diese beiden Funktionen des Geistes dem Gewissen unentbehrlich, weil die Offenbarung nicht unmittelbar, sondern in der Form von Gedanken und Thatsachen mit dem Gewissen in Berührung tritt. Aber schon, daß die Vernunft sie lauter denkt, und daß der Wille sie ernstlich will, ist eine Influenz des Gewissens. Der gewissenlose Verstand wird das Bild der Heilswahrheit verfälschen, der gewissenlose Wille verwünschen. Daher darf das Wahrheitsbild nicht in der Region des Denkens und Wollens verbleiben, sondern es muß die Region des auf das Gottesbewußtsein bezogenen Selbstbewußtseins suchen. Ist aber diese erreicht, so ist auch die thatsächliche Bürgschaft vorhanden, daß die Offenbarungsmittheilung eine wirklich heilskräftige Wirkung hervorbringe, resp. schon hervorgebracht habe, nämlich einen lebendigen, rechtfertigenden und heiligenden Glauben. Denn (Schenkel a. a. O. S. 916), indem vermittelst der Gewissensberührung mit dem verkündigten Personleben Christi im innersten Lebensmittelpunkte der Persönlichkeit eine göttliche Lebensmittheilung stattfindet, wird die durch die Sünde unterbrochene Gemeinschaft mit Gott dort wirklich und wesenhaft wieder hergestellt; es ist nunmehr eine thatsächliche Bürgschaft für die sittliche Erneuerung des Menschen. Ist doch der Glaube das Leben des in und durch Gott erneuerten und auf dem Wege der Wiederherstellung begriffenen Gewissens. Daher auch ein reines Gewissen sein Bewahrort 1 Tim. 3, 9, und er immer mit einem guten Gewissen verbunden 1 Tim. 1, 5. 19.

Die andere Correspondenz zwischen Offenbarung und Gewissen ist die, daß jene in der That nichts andres darbietet, als was das Gewissen selbst schon als ein Bedürfniß empfunden oder als ein Postulat gefordert hat. In diesem Sinne sagt Paulus 2 Cor. 4, 2: „mit Offenbarung der Wahrheit beweisen wir uns wohl gegen aller Menschen Gewissen vor Gott.“ Indem das Gewissen erkennt,

wie ihm in dem, was die Offenbarung bringt, eben das entgegentritt, was es als Bedürfniß empfand oder als Postulat forderte, sieht es sich innerlich genöthigt, ihm seinen Beifall zu geben; es müßte wider sich selbst zeugen, wollte es diesen Beifall verweigern. Und weil es das nicht kann, glaubt es an das Geoffenbarte so fest, wie an sich selbst; die Offenbarungswahrheit erscheint hereingezogen in das Selbstbewußtsein und verwächst immer mehr mit dem Selbstbewußtsein. So wahr sein Selbstbewußtsein Realität hat, so wahr auch die in das Selbstbewußtsein aufgenommene Offenbarung. Für den Menschen giebt es nichts Gewisseres als den Inhalt seines Selbstbewußtseins; was in dieses hineingezogen wird, oder vielmehr als in demselben eingeschlossen sich erweist, participirt an dieser Gewißheit.

So ist es nun wiederum Aufgabe der Offenbarungslehre, um dem Menschen wirklich das zu werden, was sie ihm sein will, ihre Anknüpfung und individuelle Bewährung in dem Gewissen jedes Einzelnen derartig zu suchen, daß sie zeigt, wie sie einem selbstgefühlten Bedürfniß oder selbstgestellten Postulate des Gewissens entgegenkommt. Und das ist's, was ebenso häufig in der Theorie, d. h. in der Ethik und Dogmatik, wie in der Praxis, d. h. in der Seelsorge außer Acht gelassen worden ist. Wo das entsprechende Bedürfniß noch nicht gefühlt, und das betreffende Postulat noch nicht gestellt wird, da gilt es eben erst dieses Bedürfniß zu wecken, dieses Postulat zu begründen. Und das wird mit Erfolg durch gleichen Vorhalt der Offenbarungwahrheit geschehen. „Darum hat ja Gott vorzüglich die alttestamentliche Offenbarung gegeben, deren Mittelpunkt das dem Gewissen entsprechende Gesetz bildet, um die Erkenntniß der Sünde und das Bedürfniß der Versöhnung und Erlösung zu wecken" (Auberlen a. a. O. S. 49). Und darum werden im A. T. Fragen aufgeworfen, welche nur den Fragen der geängsteten Gewissen zum Ausdruck verhelfen sollen, auf daß sie sich bewußt würden, was da geschehen müsse, um das gefühlte Bedürfniß zu befriedigen, wer der sein müsse, der ihnen Erlösung bringen könne. Alle Weissagungen des A. T. sind nichts als Antworten auf ein solches im Gesammtbewußtsein des Volkes gestelltes Postulat. Indem das Christenthum dieses Postulat in Christo erfüllte und jenes Bedürfniß durch Stif-

tung einer vollkommenen Versöhnung und Gemeinschaft mit Gott befriedigte, legitimirte es sich an den Gewissen und fand den Anknüpfungspunkt für den Glauben, den es suchte. Und in derselben Weise muß seine Legitimation und seine Anknüpfung heute noch an den Gewissen gesucht werden. Es muß aufgezeigt werden, „als etwas nicht dem Menschen Fremdes, nur äußerlich Angethanes, oder gar willkührlich Aufgezwungenes, sondern als die Befriedigung seines innersten Bedürfnisses, die freie Erfüllung der tiefsten, heiligsten Gewissensforderung.“ (Auberlen a. a. O. S. 108). Es ließe sich das an jeder einzelnen christlichen Offenbarungsthatsache und Offenbarungswahrheit aufzeigen; so sehr ist das positive Christenthum zugleich das, welches des Menschen eigenem geahnten und geforderten Ideale einer wahren Religion entspricht; so sehr ist der historische Christus zugleich der ideale. Die Dogmatik und die Ethik wird für diese Behauptung im Einzelnen den Beweis zu führen haben. Nur darf das Postulat des Gewissens nicht so mißverstanden werden, als habe das Gewissen ein Recht, eine erlösende Gnadenoffenbarung Gottes zu fordern; „denn der Sünder darf ja keine Gnade von Gott fordern und fühlt auch in seinem Gewissen nichtsweniger als Muth oder Recht dazu“ (Auberlen S. 122), aber das sagt sich das Gewissen, wenn Dir geholfen werden sollte, so müßte eine solche Erlösung geschehen, wie sie durch die Gnade Gottes in Christo geschehen ist. Das ist sein logisches Postulat, und nur von dem ist hier die Rede. Ferner urgiren wir auch dies nochmals, daß der Gedanke eines solchen Postulates nicht in primitiver Weise im Sünder entsteht. So lange ihm die Augen noch nicht über seine Sünden aufgethan sind, so lange er noch in seinem Sündentaumel unaufgeschreckt dahin lebt, also auch in keinerlei Weise noch ein Bedürfniß nach Erlösung fühlt, kann selbstverständlich auch von einem Postulat einer bestimmten Art der Erlösung nicht die Rede sein. Daß der Mensch überhaupt anfängt, über seine Sünde nachzudenken, seine Heillosigkeit zu erkennen und sich eine Vorstellung über die einzig mögliche Art, wie ihm geholfen werden könnte, zu bilden, ist selbst erst eine Wirkung der gratia Dei praeveniens, welche als Mittel dazu, wie wir schon oben bemerkten, vor Allem den Vorhalt des geoffenbarten Gesetzes benutzt.

Die Bewährung einer Offenbarungswahrheit für den Menschen und ihr Anknüpfungspunkt in demselben ist also allein darin gegeben, daß der göttliche Wesensgehalt der Offenbarung etwas Correspondirendes in dem Gewissen des Menschen vorfindet, und einem selbstgefühlten Bedürfniß und selbstgestellten Postulate desselben entgegenkommt. Nichts destoweniger werden wir nicht sagen dürfen, daß nun auch das Gewissen das Tribunal sei, welches zu entscheiden habe, welche Lehre und Thatsache innerhalb des historisch überlieferten Offenbarungscodex den Anspruch auf gläubige Annahme von Seiten des Menschen habe; mit andern Worten, daß das Gewissen zu entscheiden habe, ob etwas und was in der heiligen Schrift als Gottes Wort anzusehen sei. Zwar werden wir nicht mit Philippi (kirchl. Glaubenslehre I. S. 115) behaupten wollen, daß „sich die Zuverlässigkeit des Zeugnisses der christlichen Urkunden als ein aprioristisches Postulat des christlichen Vorsehungsglaubens bezeichnen lasse", aber auch nicht mit Schenkel (I, S. 371), daß „nicht die Schrift an sich, sondern allein die Schrift, wie sie in der Theologie und Gemeinde als Gewissens- und Heilserfahrung lebt, d. h. nur die vermittelst der Gewissensaction heilswirksam gewordene Schrift, oberste lehrentscheidende Autorität habe." Für uns ergiebt sich die unantastbare Autorität der Offenbarung vielmehr so.

So wenig das Gewissen, wie wir oben bei der Darlegung des Wesens des Gewissens gesehen haben, in Bezug auf die ethischen Wahrheiten so angelegt ist, daß es dieselben unmittelbar aus sich schöpfen, gewissermaßen wie aus einem Gesetzescodex ablesen könnte, sondern vielmehr nur die Eigenschaft besitzt, im einzelnen Willensfalle sich dessen unmittelbar bewußt zu werden, ob er mit dem göttlichen Willen congruent sei oder nicht, — so wenig kann ihm das Vermögen zugeschrieben werden, dogmatische Wahrheiten unmittelbar aus sich selbst zu schöpfen, vielmehr besitzt es eben auch nur die Distinctionsfähigkeit, ob eine ihm *entgegengebrachte* Wahrheit göttlichen Ursprungs sei oder nicht. Und es entscheidet dies, da es in *unmittelbarer* Weise nur *ethisch* funktionirt, auch nur so, daß es die Göttlichkeit der jedem Dogma beiwohnenden *ethischen* Seite beurtheilt, und nun den Rückschluß gestattet und selbst provocirt, daß das, von dem das Ausgehen einer rein göttlichen ethischen

Wirkung nachgewiesen ist, auch selbst göttlich sein müsse. Von woher ihm die Wahrheiten entgegengebracht werden, ist für sein Funktioniren zunächst gleichgültig. Jedenfalls vollzieht es seine Funktion auch in Bezug auf die ihm unter dem Titel einer Offenbarung dargebotenen Wahrheiten. Dieser Titel selbst hat natürlich im Augenblicke noch keine Dignität für das Gewissen, also auch nicht für den Ausfall seiner Entscheidung. Aber wie nun, wenn es sich genöthigt sähe, im weiteren Verfolg diesen Wahrheiten, die ihm unter dem Titel einer Offenbarung vorgeführt werden, selbst eine Dignität beizulegen, in Folge deren sie ihm aprioristisch mit dem Stempel der Göttlichkeit erscheinen? Das ist nun wirklich der Fall und vollzieht sich in folgender Weise. Daß dem Gewissen etwas unter dem Titel der Offenbarung dargeboten wird, darin findet es zunächst nichts Auffälliges. Muß es sich doch sagen, daß, wenn es überhaupt auf Seiten der endlichen Wesen eine Kenntniß des Unendlichen geben soll, diese nicht anders möglich ist, als durch Selbstoffenbarung; und muß es sich doch ferner sagen, daß bei der Irrthumsfähigkeit des menschlichen Geistes die Erkenntniß, welche der Mensch sich durch Abstraction aus der mittelbaren Offenbarung erschließt, aller positiven Gewißheit entbehrt. Soll es eine solche in göttlichen Dingen geben, so postulirt es eine unmittelbare Offenbarung Gottes. Die Erfüllung dieses Postulates erkennt es zunächst als abhängig von der Möglichkeit, daß der unendliche Geist sich an den endlichen offenbare; aber weder findet es in dem Wesen Gottes noch in der Beschaffenheit des Menschengeistes einen Umstand, der es undenkbar machte, daß dies geschehe. Es fragt sich ihm also nur, ob es irgendwo eine historische Kunde von einer geschehenen Offenbarung findet, und ob es vertrauen darf, daß diese in wesentlich ungeschmälerter und unverfälschter Gestalt bis auf die Gegenwart erhalten worden sei. Zu letzterem Vertrauen erkennt es sich unbedingt als berechtigt. Der Gott, welcher der Menschheit eine unmittelbare Offenbarung gewährte, damit sie positive Gewißheit über ihn erhielte, mußte auch für ihre Erhaltung sorgen, wenn nicht die einmal geschehene Offenbarung ganz unnütz oder eine Wiederholung derselben an alle Individuen nöthig werden sollte. Das ist sein abermaliges logisches Postulat und Vertrauen in die göttliche Weisheit und Vorsehung.

Als die sicherste Art der Erhaltung erkennt es die Fixirung in Schrift; littera scripta manet gegenüber der Flüchtigkeit und Veränderlichkeit der mündlichen Tradition. Nun wird ihm in der That eine Schrift auf historischem Wege dargeboten, welche sich als das fixirte Wort unmittelbarer Offenbarung ausgiebt. Sie kommt nicht mit dem Verlangen blindgläubiger Annahme, sondern nur mit der in der Sache selbst begründeten Forderung vorläufiger Annahme im Glauben, um ihren göttlichen Inhalt darnach zu legitimiren Joh. 7, 17. Komm und sieh, das ist ihr erster Pact mit dem Gewissen. Und das Gewissen versteht sich dazu und prüft eine Wahrheit und eine zweite, eine dritte, und erfährt von jeder an sich deren göttlichen Wahrheitsgehalt. Was ist natürlicher, als daß dies bei ihm im Voraus auch eine günstige Meinung für die folgenden, welche aus derselben Quelle stammen, erweckt; ja es ist dem Gewissen wesenhaft, dieser günstigen Meinung in sich Raum zu geben, und es wäre wider das Gewissen die Meinung zu hegen, daß die noch nicht erprobten Wahrheiten derselben Quelle sich als ungöttlich erweisen würden; kurz dem Gewissen entsprießt auf Grund der Erprobtheit einiger Wahrheiten der Glaube an die Bewährtheit auch der übrigen, die in derselben Quelle befaßt sind. Wer mir immer Wahrheit brachte, von dem anzunehmen, daß er mir das nächste Mal Unwahrheit bringe, das rechnet mir mein Gewissen als etwas Ungerechtfertigtes zu. Wer mir immer Liebes erwies, von dem anzunehmen, daß er diesmal feindselig gegen mich handle, dagegen sträubt sich das Gewissen, selbst für den Fall, daß ich seine Handlungsweise gegen mich augenblicklich nicht begreife; „es wird auch Liebe sein", zu dem Glauben treibt mich nothwendig das Gewissen. So ist's das Gewissen selbst, welches den Glauben bedingt, vorausgesetzt, daß das zu Glaubende derselben Quelle entstammt, deren Inhalt sich bis jetzt in allen Stücken als stichhaltig erwiesen hatte. Eins fordert es daher nur, den Nachweis seiner Abstammung aus derselben Quelle. Auf die Offenbarungswahrheiten angewendet heißt dies: das Gewissen fordert den historisch-kritischen Nachweis, daß eine zum Glauben dargebotene Wahrheit derselben heiligen Quelle angehöre, aus welcher ihm bisher nur solche zugekommen waren, die sich ihm als göttlich bewährt hatten.

Daher kann allerdings der Offenbarungsglaube der historischen Kritik nicht entrathen. Da ferner a priori angenommen werden muß, daß das, was aus derselben Quelle stammt, sich auch wesensverwandt sei und in innerer Harmonie mit einander stehe, so ist noch der weitere Vorbehalt berechtigt, daß nichts als zu dieser Quelle gehörig betrachtet werde, was in wesenhafter Disharmonie zu jenem als ächt Anerkannten stehe[1]). Ist in Betreff einer Offenbarungswahrheit in beiderlei Hinsicht Genüge geschehen, so sind alle Bedingungen zum Glauben erfüllt. Und selbst, wenn dem Menschen einmal bei einer einzelnen der heiligen Urkunde entnommenen Glaubenslehre es unmöglich schiene, sie mit seinem Gewissen zu vereinbaren, er würde die Schuld nicht auf die Glaubenslehre schieben, sondern auf die Trübung seines Gewissens, weil er sich bewußt ist, wie viel sündige Hemmnisse vor seinem Gewissen lagern, welche dem Eindringen der Wahrheit einen Riegel vorschieben. Ja hier ist es eben wieder eine Gewissenserfahrung, welche ihn abhält, sich ungläubig von der in der Schrift gefundenen Lehre abzuwenden. Er hat es schon oftmals an sich selbst erfahren, daß eine Lehre lange von ihm mit sich herumgetragen wurde, ohne daß es ihm möglich war, sich mit ihr zu befreunden, d. h. ohne daß er von seinem Gewissen das Zeugniß ihrer Göttlichkeit erlangen konnte; da mit einem Male brach es durch „das ist Wahrheit, das ist göttliche Wahrheit," und von Stund an band ihn sein eignes Gewissen, in kommenden Fällen nicht voreilig sich von einer Schriftlehre als unannehmbar abzuwenden, sondern der Arbeit der Wahrheit an seinem Herzen Zeit zu gönnen, bis sie sich hindurchgearbeitet und das Zeugniß des Gewissens geholt haben werde. Auch in diesem Sinne gilt es, daß von einem einzigen im Herzen aufgenommenen Worte Gottes Ströme

---

[1]) Das ist die Bedeutung, welche die Reformatoren der regula fidei auch in der Bestimmung dessen, was als zur heiligen Schrift gehörig betrachtet werden solle, geben. Daher erklärt sich die kühne Sprache Luthers in der Vorrede auf die Episteln St. Jakobi und Judä: „Und darinne stimmen alle rechtschaffene heilige Bücher übereins, daß sie allesampt Christum predigen und treiben. Auch ist das der rechte Prüfestein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht. — Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht apostolisch, wenn's gleich St. Petrus oder Paulus lehrete. Wiederumb, was Christum predigt, das wäre apostolisch, wenn's gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes that."

lebendigen Wassers ausgehen. Jedes Wort, das sich ein Zeugniß erholt hat aus dem Gewissen, dient dazu, den Glauben an den Gesammtinhalt der heiligen Schrift zu stärken. Das Gewissen setzt sie, auf Grund der Selbsterfahrungen ihrer Göttlichkeit und im Bewußtsein seiner eignen Irrthumsfähigkeit, selbst zum Richter über das ein, was ihm als göttliche Wahrheit gelten soll. Es handelt wie mit einem erprobten Freunde, dessen Rath sich allezeit bewährte; es folgt ihm auch da, wo es ihn nicht versteht, dessen gewiß, es wird noch einmal die Zeit kommen, wo es seinen Rath aus eigner voller Ueberzeugung gut heißen wird. Das Gewissen läßt den Menschen also nicht schlechthin auf den Beweis der Göttlichkeit einer Schriftlehre verzichten, es verweist ihn vielmehr auf die Erfahrung am eignen Herzen, und verlangt nur, daß er ihr die Möglichkeit gewähre, ihn diese Erfahrung machen zu lassen. Diese Möglichkeit wird aber allein gewährt in der vorläufigen Hinnahme im Glauben, wie Christus sagt (Joh. 7, 17): „so jemand will deß Willen thuen, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede." Auf die Erfahrung des Petrus, „wir haben geglaubt und erkannt, daß Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" gründet sich das Bekenntniß: „wohin sollen wir gehen, Du hast Worte des ewigen Lebens."

Um es also kurz zu sagen: wie der Glaube der Bestimmung des Gewissens nicht widerspricht, vielmehr in ihm wurzelt, so ist auch die richterliche Autorität der heiligen Schrift in göttlichen Dingen nicht dem Gewissen zuwider, wird vielmehr von ihm selbst erheischt. Das Gewissen fordert selbst eine ὑπακοὴ τῆς πίστεως Röm. 1, 5.

Das ist die Bedeutung des Gewissens in der Dogmatik: es setzt selbst die Schrift zum Richter über sich, also auch über die Wahrheit ein, und es bildet das stetige Correlat zur Schrift, durch welches die objective Schriftwahrheit ihren Anknüpfungspunkt und ihre Bewährung im Subject findet und finden muß, um sich als wirklich lebendiges und lebenwirkendes Dogma zu erweisen. Auf dem lebendigen Wechselverhältniß zwischen diesem christlichen Subjectivitätsprincip und der christlichen Objectivität beruht zu allen Zeiten die Gesundheit der evangelischen Kirche, wie auch darin die Reformation

ihr Wesen, ihre Wahrheit und ihr Verdienst hatte, daß sie der Einseitigkeit des katholischen Dogmatismus gegenüber diese beiden Principe wieder in ihr organisches Verhältniß der Gegenseitigkeit setzte. (Vgl. Martensen, christl. Dogmatik §. 24.)

Die Consequenzen für die Bedeutung des Gewissens in der Ethik ergeben sich daraus von selbst. Der Begriff des Gewissens ist ein unveräußerliches constitutives Element des Begriffs des Sittlichen selbst. Zur Constituirung dieses Begriffs gehört ein Doppeltes: die Idee des Sittlichen in ihrem realen An-sich, d. i. der objective heilige Gotteswille, und die sittliche Anlage des Subjects, d. i. das so Organisirtsein, daß eine subjective Realisirung der Idee des Sittlichen wirklich möglich ist und als Zielbestimmung des Subjects erscheint. Sie faßt sich zusammen unter dem Begriff der sittlichen Persönlichkeit, begabt mit Gewissen und freiem Willen. Um eine sittliche Person zu werden, dazu gehört ein mit Selbstbewußtsein gesetztes und mit Selbstthätigkeit vollzogenes Verhältniß zu dem objectiven heiligen Gotteswillen. Das setzt aber eben voraus einmal ein Organ, welches dazu angelegt ist, des göttlichen Willens als solchen inne zu werden, sich an ihn gebunden zu fühlen, ein Bewußtsein von dem Einklang oder Widerspruch mit ihm zu haben, und sich für das eine wie das andere verantwortlich zu wissen; dieses den göttlichen Willen an den Menschen bezeugende, ihn verpflichtende, und richtende Organ ist aber kein anderes als das Gewissen. Das andere Mal die Fähigkeit, sich zu diesem gewußten göttlichen Willen selbstständig in Unterschied oder Einheit zu setzen, d. i. den freien Willen. Das Gewissen und der freie Wille sind also die beiden Grundeigenschaften der sittlichen Persönlichkeit, und es leuchtet ein, daß ein System der Ethik jeder sichern Basis entbehren würde, sobald es sich nicht in seinem grundlegenden Theile mit diesen beiden Faktoren hinreichend auseinander gesetzt hätte. Was das Gewissen betrifft (denn von diesem allein haben wir hier zu reden), so wird es gelten, sein Wesen und seine Bestimmung wissenschaftlich auf biblisch-psychologischem Wege zu eruiren, und sein Verhältniß zu dem objectiven Gotteswillen einerseits und dem freien Willen des Menschen andrerseits klar hervorzustellen. Wir haben dies in der vorliegenden Schrift versucht und heben, um uns nicht

zu wiederholen, hier nur noch einmal das hervor, worin wir die Bedeutung des Gewissens gegenüber dem in Gestalt des positiven Gesetzes geoffenbarten Willen Gottes erkannten.

Das Gesetz kann nicht specifisch, sondern nur relativ von dem Gewissen verschieden sein; seine Bestimmung ist ja nur, theils einzutreten für das, was in und an dem Gewissen durch die Sünde verloren gegangen ist, theils vorzubereiten auf das, was zur Wiederherstellung des Gewissens geschehen soll. In ersterer Hinsicht bietet es den einheitlichen heiligen Gotteswillen in objectivirter, nach generellen concreten Beziehungen entfalteter und begrifflich ausgeprägter Gestalt. Es kann nicht fehlen, das Gewissen erkennt darin seine eigne Sprache wieder, und die scharfe Ausprägung dessen, was ihm selbst nur in mehr oder weniger bestimmten Umrissen vorschwebte, ist ganz geeignet, ihm selbst Klarheit, Wahrheit und Festigkeit wiederzugeben. Aber je mehr es davon erhält, desto mehr wird es auch inne, daß das Gesetz nur mit generellen Bestimmungen ihm voran und zur Seite geht, (siehe oben S. 157) daß es den individuellen concreten Fall nur in relativer Adäquatheit zu decken vermag, und daß es seine concrete Ausprägung nach den vorliegenden individuellen Beziehungen vom Gewissen selbst erwartet. Mit andern Worten, wie sehr auch das Gewissen an dem geoffenbarten Gesetz seine Norm, seinen Regulator, sein Correctiv hat, so bleibt doch in jedem einzelnen concreten Falle zur völlig adäquaten sittlichen Determination noch ein selbstständiges Eintreten des Gewissens nöthig. Darin daß die objective Formulirung eines Sittengebotes überhaupt nur bis zu einer relativen Adäquatheit für den einzelnen Fall möglich ist, liegt der Grund, daß zu dem geoffenbarten Gesetz bei seiner concreten Anwendung auf das Leben stets noch eine aus dem Gewissen unmittelbar zu entnehmende Ergänzung oder besser Determination hinzutreten muß. So erscheint das Gewissen nicht bloß (wie im Dogmatischen) als stetiges Correlat zum geoffenbarten Gesetz in der Schrift, sondern als nothwendiger Coefficient, und es ist die Aufgabe der Ethik, ihre aus der heiligen Schrift entnommenen oder abgeleiteten Grundsätze in das subjective Gewissen zu schieben, auf daß ihnen hier das rechte Verständniß und die rechte Anwendung werde. Es ist daher

auch als eine Verirrung der Ethik zu bezeichnen, wenn sie in casuistischer Weise alle individuellen Fälle a priori normiren will. Die Casuistik kann nichts anderes bezwecken wollen, als die individuelle Instanz des Gewissens zu ersetzen; aber nur das individuelle Gewissen vermag die ganze individuelle Situation zu umspannen, und anzugeben, in welcher individuellen Nüancirung das objectiv und generell feststehende Pflichtgebot daraus reflectirt. (Siehe oben S. 112 ff.) Es ist daher auch die einzige Instanz, welche die scheinbaren Collisionen der Pflichten (s. oben S. 122) zu schlichten vermag, wie sie andrerseits das Gebiet und den ganzen Begriff des Erlaubten aufhebt (siehe oben S. 117).

Es ist kaum nöthig hier noch einmal daran zu erinnern, daß dies Alles nur von dem wiedergebornen Gewissen gilt, der *συνείδησις ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Wie die positive Offenbarung des Gesetzes bereits seine Ergänzung und concrete Determination in dem persönlichen Sittenideal findet, das uns Christus vorgelebt hat, so findet auch die objective Gesetzesforderung in jedem einzelnen praktischen Falle seine Ergänzung und concrete Determination durch den Christus, der in uns lebt. Darum ist es etwas Großes um ein christliches Gewissen; ihm kann getrost gar Vieles zur letzten und alleinigen Entscheidung überlassen werden, was der Willkühr des unwiedergebornen Gewissens durch definitive gesetzliche Feststellung entzogen werden mußte. Das ist das letzte Ziel der erziehenden Thätigkeit der Ethik, daß Alles dem christlich wiedergebornen Gewissen überlassen werden könne; aber auch so lange dieses Ziel noch nicht erreicht ist, muß ihm das positive Gesetz die alleinige Entscheidung in allen den Fällen überlassen, wo ein zureichender objectiver sittlicher Maßstab sich überhaupt nicht aufstellen läßt. Es sei uns gestattet, hier nur einige Fälle der letzteren Art herauszuheben. Die Grenze, wo es gilt Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, vermag im individuellen Falle nur das individuelle Gewissen anzugeben. Nur das Gewissen sagt es dem treuen Unterthan, wenn die Zeit gekommen ist, wo er lassen darf von dem vertriebenen Landesfürsten und die faktisch zum Bestand gekommene neue staatliche Ordnung anzuerkennen hat.

Das Gewissen allein kann ferner entscheiden, wo etwas Neues

das historische Recht hat, das Alte zu verdrängen, wo die Reformation aufhört und die Revolution anfängt. Das Gewissen allein vermag überhaupt die feine Grenze zu bestimmen, wo die Tugend aufhört und das Laster beginnt, die feine Grenze zwischen Sparsamkeit und Geiz, zwischen Erwerbstrieb und Habsucht, zwischen Selbstachtung und Stolz, zwischen Kühnheit und Uebermuth, zwischen Fürsorge und Sorge, zwischen Erholung und Müßiggang, zwischen gestattetem fleischlichen Genuß und fleischlicher Lust, zwischen erlaubtem Aufwand und Luxus. Wir müßten das ganze Verzeichniß von Tugenden mit ihren gefährlichen sündlichen Nachbarinnen hierhersetzen, wollten wir alle Fälle aufzählen, wo der Maßstab des Rechten in individuellster Weise nur dem Gewissen anheim gegeben ist.

III.

Die praktische Bedeutung des Gewissens für das christliche Lehren und Leben.

Es liegt auf der Hand, von wie weitreichendem Einflusse die rechte Fassung des Gewissensbegriffs auf die kirchliche Praxis ist. Daher hat schon Weber (in der Zeitschr. für Protest. u. Kirche. 1860. 2. H.) seine Lehre vom Gewissen „mit besonderem Absehen auf ihre Bedeutung für die geistliche Praxis" geschrieben und Kähler (Halle, 1864) hat sie „in ihrer Bedeutung für das christliche Lehren und Leben besonders unserer Tage" dargestellt. Wir werden, um die Aufgabe, die wir uns in dieser Schrift gestellt haben, ganz zu erfüllen, uns auch nicht davon entbinden dürfen, daß wir wenigstens in den Hauptzügen darlegen, welche Berücksichtigung, resp. Behandlung, das Gewissen in der kirchlichen (resp. kirchlich-politischen) Praxis zu erfahren habe. Das Gewissen kommt in dieser Hinsicht theils als Einzelgewissen theils als Gesammtgewissen einer Gemeinschaft in Betracht, und es handelt sich für beide Fälle in der Praxis um das Gewissen theils als Object, auf welches eingewirkt werden soll, theils als Inhaber von natürlichen (d. h. im Wesen des Gewissens begründeten) Rechten und Pflichten, die in der Verhältnißsetzung des Einzelgewissens zum Gesammtgewissen und umgekehrt nicht unberücksichtigt bleiben dürfen. In ersterer Hinsicht wird es unsere Aufgabe sein, genau zu bestimmen, welche Bezugnahmen auf das Gewissen in der seelsorgerlichen (im weitesten Sinne) Thätigkeit der Kirche erheischt werden; in letzterer Hinsicht werden wir die sociale Rechtssphäre des Gewissens oder die Bedingungen der Freiheit festzustellen haben, welche dem Gewissen innerhalb der

Ordnung der kirchlichen und, so weit sie das Gewissen berühren, politischen gegenseitigen Rechtsverhältnisse der Individuen und der Gesammtheit zu belassen ist. Daher lassen wir noch ein Capitel von dem seelsorgerlichen Handeln an den Gewissen, und ein Capitel von der Gewissensfreiheit folgen.

§. 17.

Das seelsorgerliche Handeln an den Gewissen.

Die Kirche hat die Aufgabe, das Heil in Christo den einzelnen Seelen zu vermitteln. Sie vollzieht dieselbe durch eine Arbeit an den Seelen im Namen und in der Kraft ihres Hauptes Jesu Christi. Die Vermittelung des Heils ist ihr Zweck, ob sie belehrt oder ermahnt, ob sie droht oder verheißt, ob sie fordert oder giebt. Alle Vermittelung des Heils besteht aber in einer Vermittelung von Heilswahrheiten und Heilskräften; und sofern diese gebunden sind an das Medium des Wortes, ist alle Arbeit an den Seelen eine Heimsuchung mit dem Wort der Wahrheit und der Kraft. Es gilt das ebenso von der Predigt und der Katechese, als Heimsuchung der Seelen einer Gesammtheit, wie von der sogenannten speciellen Seelsorge als Heimsuchung der Individuen; und es gilt ebenso von der Fassung des Wortes in sprachliche Laute, wie von der in sacramentirliche und liturgische Handlungen. In diesem weitesten Sinne also verstehen wir hier die seelsorgerliche Thätigkeit der Kirche.

Die Zueignung des Wortes, als Wahrheit und als Kraft, kann nur dann als vollzogen angesehen werden, wenn das Wort sein Wahrheitszeugniß und sein Kraftzeugniß erhalten hat auch im Selbstbewußtsein des Subjects. Daher wird Alles darauf ankommen, dieses Zeugniß zu gewinnen. Es ist aber nicht anders zu gewinnen, als durch ein Handeln an und mit dem Gewissen. Denn wir haben oben gesehen, daß das Gewissen es ist, und kein anderes Organ, welches dazu angelegt ist, als unmittelbares Distinctions- und Apperceptionsvermögen für alles Göttliche, was uns zukommt (in Wahrheit oder Kraft), zu fungiren. Müßten wir bei irgend Einem voraussetzen, daß er kein Gewissen habe, so wäre auch alle seelsorgerliche Thätigkeit an ihm zwecklos und vergeblich. Es wird daher auch, um der seelsorgerlichen Thätigkeit der Kirche nach dieser

Seite hin die Unbegrenztheit ihrer Aufgabe vorzuhalten, nicht ohne Bedeutung sein, daran zu erinnern, daß das Gewissen nie völlig untergehen kann (vgl. oben S. 155), und daß von einem todten Gewissen nur in einem beschränkten und relativen Sinne geredet werden darf.

Unter allen Umständen muß also bei der seelsorgerlichen Wirksamkeit das Gewissen gesucht werden. Das heißt erstens, man muß suchen, an das Gewissen heranzukommen; und zweitens, man muß das Gewissen wirklich in Anspruch nehmen, an dasselbe anknüpfend und auf dasselbe recurrirend. In Bezug zunächst auf das Erstere bemerken wir Folgendes. In jedem Menschen ist zwar das Gewissen unleugbar vorhanden, aber mehr oder weniger hinter erst wegzuräumenden Elementen versteckt. Das Gewissen hat zwar noch einen innersten Focus, aus dem es sich nicht auch vertreiben, aber doch in welchen es sich zurückdrängen läßt. Dorthin hat es sich mit seiner urspüngigen Kraft zurückgezogen, und wartet nun erst seines Befreiers, soll es auch mit urspüngiger Kraft wieder hervorbrechen. An das Gewissen heranzukommen suchen heißt also, sein Befreier zu werden suchen. Haben wir es erst frei, dann haben wir gewonnenes Spiel; dann fehlt der Verkündigung der Wahrheit, sie möge nun Forderungen der Ethik oder Gegenstände des Glaubens enthalten, nicht das beifällige Zeugniß aus dem eigenen Innern, dann fehlt auch der Darbietung der Heilskraft nicht die Selbsterfahrung der Kraft am eigenen Innern, — denn für beides ist ja eben das Gewissen angelegt. Und so ist damit auch die Zueignung des Wortes der Wahrheit und der Kraft thatsächlich schon vollzogen, denn in der Zeugnißfunktion für die Wahrheit und die Kraft liegt auch schon ein Arripiren und Festhalten der Wahrheit und der Kraft. Das Gewissen zu befreien ist also erstes Ziel aller Seelsorge. Da wird es aber vor Allem darauf ankommen, erst die Art der Fesseln und die Stärke der Fesseln kennen zu lernen, in welchen es gebunden liegt, um auch die entsprechenden Mittel zu finden, sie zu lösen, d. h. das Gewissen zu erlösen. Es wird hier am Orte sein, daran zu erinnnern (S. 168), daß es im Allgemeinen nur zwei Arten der Gebundenheit des Gewissens giebt, den Zustand, wo die Gewissensaction überhaupt beharrlich oder vorübergehend gehemmt ist, und

den Zustand, wo die reine Gewissensaction beharrlich oder vorübergehend getrübt ist. Unter diese beiden Kategorieen fallen alle Erscheinungsformen des natürlichen Gewissens, wie wir sie schon oben (S. 168 ff.) dargestellt haben. Die Mittel, das Gewissen zu erlösen, waren demgemäß auch theils solche, welche das Hemmniß der Gewissensaction, theils solche, welche die Trübung beseitigten. Wir haben oben gezeigt, wie diese Mittel nicht in der Machtsphäre der Selbsthülfe des Menschen lagen, sondern nur in einer objectiven Heilsveranstaltung von Seiten Gottes gefunden werden konnten. Ebenso haben wir gezeigt, daß dieselben thatsächlich in der christlichen Heilsanstalt dargeboten sind, doch so, daß sie dem Einzelnen erst durch individuelle Zueignung vermittelt werden müssen. Diese Vermittelung setzt aber irgendwie ein Handeln an dem Subject voraus, um es empfänglich zu machen, d. h. um es vor allem in die Lage zu bringen, das Zuzueignende empfangen zu können und empfangen zu wollen. Es gilt die objectiv und generell gegebenen Heilsmittel in die gerade für das betreffende Individuum entsprechende subjective Beziehung zu setzen, oder wenn wir mit den alten Dogmatikern reden wollen, die zweckentsprechenden actus paedagogici zu treffen. Dazu gehört aber vor Allem eine genaue Bekanntschaft mit der Art und der Stärke der Gebundenheit des Gewissens im Subject. Anders will die Gebundenheit des todten und schlafenden, des trägen und langsamen, des betäubten und unterdrückten, des weiten und laxen, des sicheren und selbstzufriedenen, anders die des irrenden und schwachen, des schwankenden und ängstlichen Gewissens behandelt sein; und bei jedem sind wieder unendliche Gradverschiedenheiten und Schattirungen zu berücksichtigen. In der rechten Behandlung der Gewissen besteht die ganze Pastoralklugheit.

Ehe wir zur Darlegung derselben im Einzelnen übergehen, möge zuvor noch gesagt werden, wie wir die zweite Forderung verstanden wissen wollen, daß die Seelsorge in allen ihren verschiedenen Thätigkeitsformen das Gewissen auch wirklich in Anspruch nehmen soll, an dasselbe anknüpfend und auf dasselbe recurrirend. Indem wir fordern, daß sie in Allem, was sie thuet, an dem Gewissen anknüpfe, wird vorerst verlangt, daß das Gewissen nicht bloß im Allgemeinen geweckt sei, wodurch es ja überhaupt erst möglich wird, an

ihm und mit ihm zu handeln, sondern daß es auch gerade in die Disposition versetzt sei, welche der Absicht des gegenwärtigen Handelns an ihm entspricht. Das heißt, es muß für die darzubietenden Heilswahrheiten das erforderliche Maß von Verständniß, und für die darzubietenden Heilskräfte das selbstempfundene Bedürfniß vorhanden sein. Sofern übrigens das eine nicht ohne das andere denkbar ist, wie denn auch Wahrheit und Kraft stets zusammengeht, so werden wir beides in der verlangten Weise immer zugleich voraussetzen müssen. Entspricht dieser Voraussetzung die Wirklichkeit nicht, so ist die Seelsorge eine unangebrachte, und oft nicht bloß vergebliche, sondern selbst schädliche. Daraus erklärt sich das Verkehrte der sogenannten Strafpredigten. Sind sie an eine unerweckte Gemeinde gerichtet, so werden sie in den Gewissen nicht das subjective Schuldzeugniß vorfinden, ohne welches die Strafe unberechtigt erscheint und die Ohren nur noch mehr verhärtet; sind sie an eine erweckte Gemeinde gerichtet, so werden die Gewissen bezeugen, daß die strafenden Worte an eine falsche Adresse gerichtet sind, und da man nicht hören will, was einen nicht angeht, so wird der weitere Erfolg der sein, daß die Kirche leer gepredigt wird. In beiden Fällen erscheint die Predigt als ein unleidliches Eifern. Einen ganz andern Charakter tragen diejenigen Predigten, von welchen wir sagen, daß sie packen und zünden; sie bereiten sich erst die Gewissen vor und nun dürfen sie darauf rechnen, daß die Voraussetzungen da sind, unter welchen die Hörer das Wort als sie angehend betrachten.

Eine ergreifende Predigt ist immer erst erweckend, und dann andringend; wäre sie das erste nicht, so würde sie in der zweiten Beziehung nicht nur nicht haften, sondern abprallen.

Aber nicht bloß das strafende und drohende, sondern auch das verheißende Wort fordert entsprechend vorbereitete Gewissen. Darnach bemißt sich das Verkehrte solcher Predigten, die nichts sind als ein überschwängliches Anpreisen der himmlischen Güter. Weil zur Würdigung derselben vor allem Selbsterfahrung gehört, erscheinen solche Predigten so lange als überspannte Schwärmerei, als nicht die Gewissen auf die Höhe des Standpunktes gehoben sind, wo sie Vorgeschmäcker der himmlischen Seligkeit gestatten.

Ganz Aehnliches wie von der Predigt, gilt von der Katechese.

Der Katechet ereifert sich nutzlos, wenn er den Kindern die Verdammniß des natürlichen Menschen in schwärzesten Farben schildert und doch die Erkenntniß seiner Verdammlichkeit noch gar nicht begründet hat. Und auf der anderen Seite lockt es die Kinder nicht, wenn er ihnen in seliger Gefühlsschwelgerei die himmlische Wonne abmalt und sie doch nicht in den Stand gesetzt hat, an derselben Geschmack zu finden.

In der privaten Seelsorge ist es nicht anders. Es hilft nichts, in jemanden mit Heftigkeit einzustürmen, daß er seinen Sinn bekehre, so lange er noch gar nicht weiß, in welcher Hinsicht er sich zu bekehren hat; ebenso wenig, als es uns gelingen wird ihm die Annahme eines Heilmittels aufzudringen, so lange er sich nicht krank fühlt. In dem ersteren Falle wird der Seelsorger als ein unbequemer Störer alsbald die Thür verschlossen finden; im zweiten Falle wird er als ungerufener und darum zudringlicher Arzt zurückgewiesen werden.

Aber die Seelsorge, will sie Erfolge erzielen, soll nicht bloß an dem Gewissen anknüpfen, sondern auch mit allem, was sie lehrt, fordert oder giebt, auf das Gewissen recurriren. Sie muß es nicht bloß gestatten, sondern es erstreben, daß Alles vor die Instanz des Gewissens gebracht werde, um sich hier individuell als das zu legitimiren, als was es betrachtet sein will.

Das Dogma bleibt so lange etwas Auswendiges und darum Unkräftiges, als es nicht diese Legitimation am Gewissen gefunden hat; das positive Pflichtgebot erscheint so lange als ein unberechtigtes, und seine Verletzung erzeugt eben deshalb so lange kein Schuldgefühl, als die Pflicht nicht vom Gewissen anerkannt worden ist; das Heilsgut erscheint so lange als ein wenig begehrenswerther, ja lästiger Besitz, als es sich nicht in seiner Eigenschaft, einem gefühlten Bedürfniß des Gewissens entgegenzukommen, ausgewiesen hat. Mit andern Worten: es kann für kein Dogma Glauben gefordert werden, dem die Eigenschaft abginge, zur Ueberzeugung erhoben zu werden; es kann für kein Gebot Unterwerfung gefordert werden, welches nicht die Macht in sich hätte, den Menschen zur freien Unterwerfung zu zwingen; es kann in Bezug auf keine Sache gefordert werden, daß sie als Heilsgut geschätzt werde, dessen Heilskräftigkeit sich der Erfahrung entzöge. Daß man dies nicht immer beachtet hat,

trägt nicht den kleinsten Theil der Schuld von der herrschenden Abneigung gegen die Kirche, vorzüglich von Seiten der Gebildeten, die sich nicht wie Unmündige und Urtheilsunfähige, wir könnten auch sagen, wie Gewissen-lose, wollen behandeln lassen. Der hyperkirchliche Dogmatismus soll der Selbstverleugnung des Glaubens nicht mehr zumuthen, als Christus selbst verlangte, indem er sprach: „So jemand will deß Willen thuen, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede“ (Joh. 7, 17)[1].

Das, was damit ausgesprochen wird, ist freilich nicht, daß es zum Glauben erst des Wahrheitsbeweises aus dem Gewissen bedürfe, wohl aber, daß die subjective Bezeugung der Wahrheit am Gewissen dem zum Glauben Dargebotenen nicht fehlen werde und darum auch nicht fehlen dürfe. Es ist vergeblich, wenn man die Nichterfüllung der Forderung der Legitimation am Gewissen dadurch zu umgehen sucht, daß man sich der Einschmeichelungsmittel der Rhetorik bedient, um seiner Sache Eingang bei den Gemüthern zu verschaffen. Die Gemüther merken es recht wohl, ob eine Rede an sie ergeht mit oder ohne Adresse an ihr Gewissen. Der rhetorische Schmuck wird als bloße Phrase, die hineingehauchte Wärme als künstliches Echauffement, die hineingelegte Kraft als hohler Pathos, jeder Beweis des Scharfsinnes und Tiefsinnes als bloße Kunstproduction empfunden. Man sagt, „nur was vom Herzen kommt, das gehet zum Herzen“; wir können dafür auch sagen: nur was ehrlich an die Gewissen adressirt wird, findet den Weg durch das Gewissen zum Herzen. Das Gewissen ist auch in dieser Hinsicht der Pförtner des Herzens.

Ergiebt sich aus allem Gesagten die Nothwendigkeit, bei aller Seelsorge von dem Gewissen als Basis auszugehen und auf dasselbe als die individuelle subjective Instanz zu recurriren, so wird

---

[1]) Wir können es uns nicht versagen, hier eine Stelle aus einer herrlichen Predigt Tholuck's über diesen Text zu citiren (Zeitpredigten. 1843. S. 3:) „Erwäget, daß Christus hier zu Menschen spricht, die noch nicht an ihn glauben; er giebt also einen Weg an, wie man überhaupt zum Glauben an ihn gelangt. — Vor dem Heiligthume der Religion hat man zu allen Zeiten nicht sowohl Menschen gesehen, welche Lehre, als welche Heilung für ihre Wunden, welche Arznei verlangten, welche ein Licht des Lebens brauchten. Die stellten dann aber auch diejenige Prüfung der Religion an, welche sie vor allem erheischt, die Prüfung des Lebens.“

Alles darauf ankommen, zuvor auch diese Basis sich zu verschaffen und diese Instanz in die rechte Action zu versetzen. Wir haben dabei, wie schon oben gezeigt, davon auszugehen, daß das Gewissen zwar allenthalben vorhanden, aber in seiner Action bald ganz oder partiell *gehemmt*, bald mehr oder weniger *getrübt* ist.

Die Zustände des *gehemmten* Gewissens sind das sogenannte *todte* und *schlafende*, das *träge* und *langsame*, das *betäubte* und *unterdrückte*, das *weite* und *laxe*, das *sichere* und *selbstzufriedene* Gewissen. Die Zustände des *getrübten* Gewissens sind das *irrende*, das *schwache*, das *schwankende* und *ängstliche* Gewissen. Wir haben sie sämmtlich schon oben, als wir von den Erscheinungsformen des Gewissens sprachen, charakterisirt und psychologisch zu begreifen gesucht. Wir setzen die dort gegebene Darstellung im Folgenden überall voraus und sprechen nur von der seelsorgerlichen Behandlung aller dieser Fälle. Dabei dürfen wir aber nicht übersehen, daß die genannten Kategorieen sich nicht haarscharf von einander trennen lassen, sondern in vielen Fällen in und neben einander da sind.

Im Allgemeinen werden wir nun in Bezug auf die Heilung dieser Zustände sagen dürfen: es gilt 1) das *gehemmte* Gewissen zur Action zu rufen, zu *wecken*, 2) das geweckte zu siegreicher fernerer Niederhaltung der Hemmnisse zu *kräftigen*; 3) das *getrübte* Gewissen zu *läutern*.

1) Das bis zu dem Grade *gehemmte* Gewissen, daß es scheint, als sei es gar nicht mehr vorhanden, nennen wir das *todte* Gewissen, im geringeren Grade das *schlafende* Gewissen. Behalten wir es stets im Auge, daß eine Weckung desselben immer nur zu dem Zwecke erstrebt wird, daß in dem Subject sich vollziehe ein *Selbstgericht*, daß es fühle die richterliche verdammende Macht des Gewissens, damit dadurch das Bedürfniß des Heils zum Bewußtsein gebracht und so die Empfänglichkeit für das Heil geschaffen werde. Wie soll jenes Selbstgericht excitirt werden? Dem Selbstgericht muß vorausgehen die Selbsterkenntniß der Sünde. Nun fehlt zwar dem Subjecte, in welchem das Gewissen wie todt ist, der *absolute* Maßstab der Sünde, aber nimmer irgend welcher *relative* Maßstab für die Sünde. Es wird für jeden Menschen immer etwas

geben, was er unter mehreren Möglichkeiten des ethischen Verhaltens für das Rechte oder Rechtere hält. Das Maßgebende ist durchaus nicht immer dabei das Nützlichkeitsprincip oder ein eudämonistisches Princip, vielmehr in einzelnen Fällen eine Messung an einem idealen Maßstabe, der seine Realität nur in der Unmittelbarkeit des Bewußtseins hat. Es ist ein Absolutes in ihm, dem er sich doch unbewußt beugt; ihm dies zum Bewußtsein zu bringen, daß auch in ihm ein Etwas sei, was seine nicht hinwegzuleugnenden Ansprüche an ihn niemals aufzugeben gesonnen sei, das ist die Aufgabe, und sie kann nur unter Benutzung derjenigen concreten Fälle gelöst werden, wo ein unbewußtes sich Beugen vor einem absoluten Etwas in ihm thatsächlich stattfindet.

Das ist gemeint, wenn man die seelsorgerische Regel giebt, daß man, um ein todtes Gewissen zu wecken, an dem auch im verstocktesten Sünder noch vorhandenen Reste vom Gewissen anknüpfen müsse. Bei dem Einen zeigt er sich nur noch auf dem rein ethischen Gebiete; die Erhaltung seines guten Namens leitet seine Grundsätze für sein Verhalten im öffentlichen Leben, — man bringe ihm zum Bewußtsein: welche Realität hat das Ehrgefühl, so es sie nicht hat in der unbewußt abgezwungenen Achtung vor einem absolut dominirenden Ideal in der eignen Brust? Die Scham, ehrlos zu handeln, ist bei ihm jener Rest vom Gewissen, in welchem sich sein Selbstgericht vollzieht. Man appellire, um auch die Erkenntniß jeglichen anderen sittlichen Unrechts zu begründen, an sein Ehrgefühl und man wird ihn am Gewissen fassen und ihn successive dahin führen, daß er dasjenige, dessen er sich vor andern schämen muß, auch als in sich unrecht erkenne[1]). Ist's nicht das Ehrgefühl, so ist's vielleicht ein Gefühl für den Anstand, oder ein Sinn für das Schöne, oder ein Zug natürlicher Weichheit, ein Trieb der natürlichen Liebe, überhaupt alles, was sich um eine Stufe über die natürliche Rohheit und Gemeinheit erhebt, an das man appelliren kann, um so bis zum Gewissen vorzudringen, es zu wecken und zu beleben. Es gilt den Resten des Gewissens bis in ihre letzten Spuren nachzugehen, und sie als Anknüpfungspunkte zu benutzen, selbst wo das sittliche Urbild bis zur

[1]) Schlottmann a. a. O. S. 117.

Unkenntlichkeit entstellt ist. Darum stimmen wir Kähler (a. a. O. S. 47) bei, wenn er sagt: „Wir sollten diese justitia civilis nicht verachten, wir sollten es nicht scheuen, gemeinsame Sache mit der Stimme zu machen, welche sie lehrt.“ Rothe hat bekanntlich auf dem Eisenacher Protestantentage eine Rede darüber gehalten: „durch welche Mittel können die der Kirche entfremdeten Glieder ihr wiedergewonnen werden?“ Er hat besonders die Gebildeten unserer Tage im Sinne, deren kirchliches Gewissen unter dem Mantel äußerer Rechtschaffenheit völlig schläft. Mit Recht betont er, daß es, um ihr kirchliches Gewissen wieder zu wecken, nicht ausreichen wird, das Geschrei von der Selbstherrlichkeit des Menschenthums einfach zu verneinen, sondern daß es gelten wird, von dem Wahren, was auch in ihm noch liegt, Act zu nehmen und den Menschen an diesem Gewissensreste zu packen. Liegt doch in dem Ideal der Humanität auch eine Anerkenntniß, daß es höhere Güter und Genüsse auf Erden giebt, als die niedrig irdischen und fleischlichen. Es gilt, den Adel dieses Ideals, der zur gemeinen Menschlichkeit herabgedrückt worden ist, in seiner vollen Erhabenheit an dem Bilde dessen zu entfalten, welcher der Menschheit heiliges Urbild persönlich in sich darstellt. Werden sie ihr Ideal, in dieser vollkommneren Entfaltung, nicht noch lieber umfangen müssen? Man frage sie in allen Stücken, wo ihr Humanitätsideal irgend welchen höheren Aufschwung nimmt, „wem sie die moralischen Güter verdanken, die ihnen mit Recht die theuersten und heiligsten sind“, und man wird, wenn man ihnen unangetastet läßt, was sie hochschätzen, sie bald auch dahin führen, „daß sie dem die Ehre dafür geben, dem sie allein gebührt.“ Man lehre sie einsehen, daß sie das Verhältniß, in welchem die an sich so würdigen Ideen und Zwecke, denen sie leben, zur Religion und zum Christenthume als ihrer Quelle stehen, gänzlich ignoriren; man zeige ihnen, „daß diejenigen moralischen Ideen und Tendenzen, die in ihren Augen das Höchste sind, ihren Ursprung und ihre Wurzeln thatsächlich eben im Christenthume haben“; daß in dem Evangelium das Alles schon ausgebreitet da liegt, was sie gewissermaßen noch einmal neu zu entdecken suchen, und doch nirgends zu entdecken vermögen, als wo ein Same des Evangeliums hingefallen ist, und nirgends so vollkommen zu entdecken vermögen, als es ihnen eben

das Evangelium selbst bietet. Man zeige ihnen das Alles und in die todten Gewissen wird wieder Empfindung für kirchliches Leben kommen.

Bisher haben wir den Anknüpfungspunkt für die Wiederbelebung des Gewissens in vorhandenen ethischen Lebenszeichen desselben gefunden; bei Anderen giebt es vielleicht sein Nochvorhandensein in religiösen Lebenszeichen kund. Ja wir finden solche selbst bei dem entschiedensten Unglauben.

Woher kommt es denn, daß der Unglaube meist auch in der einen oder der andern Hinsicht dem Aberglauben huldigt? An Etwas muß der Mensch glauben, und fehlt ihm der Glaube an den rechten Gott, so wirft er sich nieder vor einem selbsterrichteten abergläubischen Idol. Drehen wir die Schlußkette um und fassen den Unglauben an seinem Aberglauben, und beweisen ihm, daß er das Bedürfniß zu glauben vor sich selbst nicht ableugnen kann. Hat es Paulus nicht verschmäht, seine Predigt vor den Athenern an dem „dem unbekannten Gotte“ errichteten Altar anzuknüpfen, so sollten auch wir es nicht verschmähen, unsere Predigt damit anzuheben „nun verkündige ich euch denselbigen, dem ihr unwissend Gottesdienst thuet.“ (Apgesch. 17, 23). Der Missionar vor Allem wird in diesem Vorbild des Apostels einen Wink für die Einrichtung seiner Predigt zu erkennen haben, und es wird seine oberste Aufgabe sein, sich umzuschauen, welche Anzeichen der Gewissensaction in den religiösen Anschauungen und Institutionen des betreffenden heidnischen Volkes liegen, um sich mit ihm auf einer Basis zusammen zu finden, von wo aus er es mit sich fortführen kann zur christlichen Wahrheit hin. Kähler (a. a. O. S. 44) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß es bedeutsam sei, daß der Apostel der Heidenmission den Gewissensbegriff gleichsam für die christliche Lehre entdeckt habe. Um nur einen Zug zu erwähnen: wie bedeutsam sind für den Missionar die Sühnanstalten der fremden Religionen. Wie der Verfasser des Hebräerbriefes in den Sühnanstalten des großen Versöhnungstages seine Basis findet, um seine Leser zum wahreren Glauben an die in Christo geschehene Versöhnung zu führen, so mag auch der Missionar unter den Wilden Afrikas einen Anknüpfungspunkt für diesen Glauben darin finden, daß sie auf das Haupt eines ihrer Genossen ihre Sün-

den häufen und ihn so dem Tode weihen. Man erzählt uns, daß die Missionare in Indien häufig die Erfahrung machen, daß die in allen Satteln gerechten philosophischen Braminen die geschickteste Beweisführung für die Wahrheit des Evangeliums zu durchkreuzen und so unwirksam zu machen wissen; wir meinen, man sollte sich mit ihnen nicht eher auf das Disputiren einlassen, als bis man sich mit ihnen auf dem Gewissensstandpunkt zusammengefunden; hat man sie da gepackt, so werden sie auch Stand halten, und nicht so oft mit siegreichem Lächeln dem Boten des Evangeliums plötzlich davon laufen.

Wir kommen wieder auf die Gottlosen überhaupt zurück. Den Gottlosen beweisen, daß sie doch noch nicht völlig von Gott los sind, heißt sie williger machen, das Band wieder aufzunehmen, das sie nur deshalb nicht anerkennen mochten, weil sie es für zerrissen erachteten. Die Umkehr ist leichter, wenn man sieht, daß die Brücke hinter einem noch nicht abgebrochen ist. Wenn gleich längst die letzten Umrisse des Gottesbildes, das sich eine mit verächtlichem Lächeln betrachtete fromme Kindheit gewoben, aus der Seele hinweggewischt sind, es gleicht doch die Seele nicht einer tabula rasa; kommt der rechte warme Anhauch heiligen Geistes über sie, so tritt das Bild in der Seele, wie chemische Tinte unter dem Einflusse der Wärme, wieder hervor, und der Eigner wundert und freut sich zugleich über das Nochvorhandensein desselben, lernt es wieder lieben und Wohlgefallen an ihm finden. Das, was wir damit sagen wollen, ist dies: oft bedarf es nur der rechten, herzlichen Erwärmung, um es jemandem zum Bewußtsein zu bringen, daß er so fern vom Gottesglauben gar nicht stehe, als er sich selbst einzureden suche. Ob auch die letzten Worte der heimathlichen Sprache längst vergessen sind in der jahrelangen Gottesferne, er kann die Heimathsprache freilich nicht mehr sprechen, aber er hört es, daß es Heimathsklänge sind, wenn solche Worte zu ihm gesprochen werden, und der Reiz erwacht in ihm, zu versuchen, ob er auch noch etwas davon verstehe, und da sichs so befindet, wird der Reiz zum Wohlgefallen an dieser Sprache, — das Gewissen ist gefunden, geweckt und gewonnen. Es ist dieselbe Erfahrung, die wir schon oben (S. 223) constatirten: im Gewissen liegt ein solcher unzerstörbarer Zug zur objectiven Wahrheit, daß, wo

es auch wie todt in Banden liegt, es wie Leben in die todten Gebeine kommt, sobald ihm die Himmelstochter der Wahrheit im reinen Lichtkleide erscheint; es kann nicht umhin, nach ihr seine Arme auszustrecken, und ihr das Geständniß zu machen, daß es Wohlgefallen an ihr finde[1]). Wir bewegen uns in Bildern, aber man wird verstehen, daß wir überall damit nur auf die ursprüngliche Harmonie des Gewissens mit der Wahrheit, also auch der Offenbarung, hinweisen möchten und daß wir behaupten, daß auch in dem kleinsten Reste vom Gewissen, der noch vorhanden ist, die Bedingung für das „musikalische Verständniß" jener Harmonie gegeben ist. Es läßt sich die Sache auch so ansehen: erscheint das Gewissen deshalb todt, weil es unter einem Haufen sündigen Materials begraben liegt, so lasse man sich durch dieses Obstakel weder bestimmen, sich von ihm als Rettungslosen mit einem Fluche über das verdammte Obstakel abzuwenden, noch mache man den thörichten Versuch, zu ihm durch starkes, stürmisches Anschreien hindurchzudringen, sondern man hebe in geduldiger Arbeit einen Stein nach dem andern vom Gewissen hinweg, und wenn es frei ist, lasse man es erwachen an dem Licht der Wahrheit, das man ihm vorhält, durch den sanften Ruf der Liebe, mit dem man an sein Ohr dringt; oder man bereite sich in ebenso geduldiger Arbeit eine Spalte durch alles vorgehäufte Material hindurch, und lasse durch diese einen Strahl göttlichen Lichtes, einen Ruf göttlicher Liebe hindurchdringen, — es wird sich getroffen fühlen und uns nun selbst mithelfen, die Last, die auf ihm liegt, zu durchbrechen und zu entfernen. Hierher gehören die Erfahrungen, einestheils, daß man bei Manchem es verfolgen kann, wie durch allmähliches Hinwegräumen der sündigen Hindernisse das Gewissen in seiner Urkraft immer deutlicher wieder zu Tage tritt; anderntheils, daß bei Manchem nach langer, noch von keinem Erfolg zeugender Arbeit, plötzlich ein Wort, obwohl von keiner größeren Bedeutung als alle vorangegangenen, in das Gewissen einschlägt, daß es anfängt, in dem Innern zu rumoren, als wollte das Gewissen sich selbst zur Freiheit hindurcharbeiten.

---

[1]) Vgl. Witsii, miscellan. II. pag. 601: est enim haec conscientiae vis, ut non possit homo non assentiri iis, quae vera esse ei demonstrantur.

In einer Zeit, wie die unsrige ist, wo das Gewissen eines großen Theils der Zeitgenossen in Bezug auf die höchsten und heiligsten Angelegenheiten des Menschen schläft, wird die Aufgabe, die Gewissen zu wecken, besonders in den Vordergrund treten. Es ist daher auch angezeigt, daß unsere Predigten mehr als je einen erwecklichen Charakter werden haben müssen. Wir glauben gezeigt zu haben, wo die Elemente in unserer Zeit zu suchen sein werden, an welchen die Erweckung anzuknüpfen hat und bemerken nur, daß in der Gegenwart die Schwierigkeit nicht sowohl die ist, Reste des Gewissens zu finden, als vielmehr die Gewissen, die für viele Beziehungen des Lebens im hohen Grade wach, ja zart sind, aus ihrer einseitigen Bildung zur allseitigen zu erwecken. Das sociale und politische Gewissen, ja in mancher Hinsicht selbst das specifisch moralische Gewissen, nimmt eine solche Autorität unter den Faktoren des öffentlichen und privaten Lebens ein, daß man bisweilen versucht sein könnte, das Einhalten des rechten Maßes zu wünschen; aber das, was uns den Eindruck veranlaßt, als würde das Maß überschritten, ist nicht sowohl eine Ueberspannung der Gewissensautorität (— eine solche wäre ein ebensolcher Widerspruch in sich selbst, wie wenn man von zu großer Gewissenhaftigkeit reden wollte —), als vielmehr die Einseitigkeit, mit welcher das Gewissen nur für bestimmte Beziehungen des Lebens ausgebildet und in reger Action erscheint, während es nach anderen und zwar viel bedeutungsvolleren Seiten hin völlig inactiv ist, also schläft. Es ist ein Gewissen, welches Mücken säugt und Kameele verschluckt. Man hat ein Gewissen dafür, daß es eine Verletzung einer Christenpflicht war, als eine Diaconissenanstalt einer in ihrer Nähe auf offener Straße von Geburtswehen überfallenen Frau keine Aufnahme gewähren wollte, weil sie für solche Kranke nicht bestimmt sei, aber man hat kein Gewissen für die Forderung christlicher Liebe, welche Diaconissenanstalten baut. Man hat ein Gewissen dafür, daß schamlose Prostitution Frechheit sei, aber man hat keins dafür, daß Bordelle von Magistratswegen geduldet werden. Man hat ein Gewissen dafür, daß die Spielhöllen abgeschafft werden müssen, weil sie hundert Familienväter sammt ihren Familien ins Unglück gestürzt haben, aber nicht, weil sie an sich der Sünde dienen. Man hat ein Gewissen dafür, daß die Juden gleiche Rechte erhalten müssen

mit den anderen Religionsgenossen, aber keins für den Mangel an Kirchen der eigenen Religionsgenossen. Man hat ein Gewissen dafür, daß es hart sei, den Dienstboten keinen freien Sonntagsnachmittag zu gewähren, aber keins dafür, daß es noch härter sei, ihnen die Möglichkeit des Kirchenbesuchs am Sonntagvormittag zu entziehen. Man hat ein Gewissen für den Pauperismus, den die Fabriken befördern, aber keins für die seelenmörderischen Zustände, die darin walten. Man hat ein Gewissen dafür, daß ein Vater sein Kind nicht zum Krüppel schlagen dürfe, aber man hält es für unbefugte Einmischung, wenn ihm gewehrt werden soll, daß er sein Kind zu einem Krüppel an seiner Seele werden lasse. Man hat ein äußerst zartes Gewissen für Unvollkommenheiten des politischen Charakters, aber man hält es nicht der Mühe werth, darnach zu fragen, ob jemand ein vollkommener Mensch in Christo sei. Im Socialen und Politischen ist also das Gewissen wach, im Kirchlichen und Religiösen schläft es. Das Gewissen aus diesem einseitigen Schlaf zu wecken, hat oft größere Schwierigkeiten, als es im Allgemeinen zu wecken. Denn es gilt auch hier, wie überall, zunächst die Erkenntniß des Sündigen an dem fraglichen Verhalten zu erwecken. Diese Erkenntniß, der dann, wie wir bei der Betrachtung des Wesens des Gewissens sahen, von selbst mit unzurückdrängbarer Kraft die Action des richterlichen und vollziehenden Gewissens folgt, — diese Erkenntniß zu bewirken, fällt aber um so schwerer, als man allemal auf ein inneres sich Sträuben stoßen wird, den sittlichen Maßstab überhaupt anzulegen. Der Grund ist die S i c h e r h e i t und S e l b s t z u f r i e d e n h e i t, in welche das Gewissen so leicht verfällt, wenn der Mensch sich bewußt ist, für gewisse ihm zunächstliegende Dinge ein strenges Gewissen zu haben, also einer besonderen Aufmunterung, etwas am Gewissen zu messen, nicht zu bedürfen. Oder der Grund ist das Aufgehen des Gewissens im Menschenthum; eines Gewissens, das die thätigsten Beziehungen zu s e i n e m Gott unterhält, aber einem Gott, der eben nicht der wahre Gott ist, sondern das Idol des Menschenthums. Es gilt daher hier doppelte Arbeit, nicht bloß positiv den Glauben an den wahren Gott zu begründen, sondern negativ zuerst den Glauben an den falschen Götzen zu entwurzeln. Dieselbe Schwierigkeit, das Gewissen in Anspruch zu nehmen, tritt uns in

allen ähnlichen Fällen entgegen, wo das Gewissen einseitig sehr activ ist, aber nach der anderen Seite völlig darnieder liegt. Es giebt ja leider selbst Fälle, wo in Bezug auf das kirchlich-religiöse Verhalten die Gewissen sehr scharf sind, aber desto stumpfer für die sittlichen Forderungen [1]). Sie verzeihen sich und Anderen leicht sittliche Vergehungen, wenn sie nur ein correctes kirchliches Leben nach den Grundsätzen ihrer Parthei führen. Die seelsorgerische Regel ist hier, wie in allen vorausgehenden Fällen, den Anknüpfungspunkt an den vorhandenen, wenn auch scharf einseitig ausgeprägten Kundgebungen des Gewissens zu gewinnen. Das Gewissen muß dahin gebracht werden, daß es alle Einseitigkeit als Widerspruch in sich selbst, als Widerspruch zu der ihm nothwendigen Einheit und Ungetheiltheit erkennt.

Das sichere Gewissen ist immer auch nach einer Seite hin, das betäubte und unterdrückte. Denn es bleibt sich im Grunde ziemlich gleich, ob die Betäubung die Folge einer Selbsttäuschung oder einer dominirenden Leidenschaft ist. Das führt uns auf die Behandlung des betäubten Gewissens. Sofern hier nicht sowohl die Erkenntnißfähigkeit für die Sünde, als vielmehr die Erkenntnißwilligkeit fehlt, ist das Augenmerk zunächst auf die Mittel zu richten, durch welche der Betreffende sich vor der Erkenntniß zu verschließen sucht. Sind ihm diese entwunden, dann muß er ja sehen, und diesem Sehen folgt dann von selbst die Gewissensaction. Jene Mittel können ihm aber bald direct bald indirect entwunden werden, bald kommt es nur darauf an, den günstigen Augenblick zu benutzen, wo die Betäubung einmal sistirte. Sollte es dem Seelsorger nicht

---

[1]) Hierher gehört auch der Fall, welchen Palmer in seiner Pastoraltheologie S. 502 berührt: „Dem Verfasser sind Personen vorgekommen, welche wegen dogmatischer Skrupel in steter Unruhe und Angst waren, während vielmehr Ursache gewesen wäre, wegen ethischer Defecte z. B. starker Geldliebe angefochten zu sein. Es ist in solchem Falle, wie wenn das Gewissen, dem über den Hauptpunkt, über den eigentlichen Schaden der Seele ein absolutes Schweigen auferlegt worden, nun an einer andern Stelle hervorbräche, und den Menschen, statt ihn über sein Gebanntsein unter seine Sünde unruhig zu machen, darüber unruhig machte, daß er die Mysterien der Glaubenslehre nicht mit dem Verstande bewältigen kann. Wo es so steht, da hat der Seelsorger die Gewissensunruhe vielmehr auf den richtigen Punkt zu leiten. Würde ein solcher seine Sünde erkennen und von ihr frei sein, so würden die dogmatischen Skrupel augenblicklich aufhören."

gelingen, den, welcher durch die Zerstreuungen der Welt die Regungen des Gewissens zu ersticken sucht, einmal aufzuhalten in der Jagd nach Mitteln zur Unterhaltung seiner künstlich geschaffenen sitttlichen Bewußtlosigkeit, so weiß er, daß es auch dem Gewissensflüchtigen nicht gelingen wird, den Zustand der Betäubung durch alle Wechselfälle des Lebens hindurch aufrecht zu erhalten. Eine höhere Hand wird zeitig genug einmal sich dazwischen legen, und in der Einsamkeit des Krankenlagers, in den Trauertagen des Familienlebens, in den Zeiten persönlicher oder allgemeiner Nothstände, mit einem Worte, in den Zeiten, wo Gott selbst die Seelen heimsuchet mit unausweichlichem Andringen, da wird auch die Zeit sein, wo der Seelsorger das Glied seiner Gemeinde heimzusuchen hat, an das er sonst nicht heranzudringen vermag. Und hier sei es ein für allemal erwähnt, daß wir Menschen mit unserer Seelsorge ja überhaupt nur Gehülfen und Handlanger Gottes sind bei seinen Heimsuchungen der Menschenseelen. Wie selten wird ein menschlicher Mund sich rühmen können, ein schlafendes oder betäubtes Gewissen mit seiner Stimme wachgerufen zu haben. Wenn die großen Weckrufe Gottes in Gerichten über ganze Völker, in den Nothständen ganzer Gemeinden, in den Schicksalsschlägen der einzelnen Personen an die Ohren der Schlafenden dringen und die Betäubten aus ihrem Rausche zur Besinnung bringen, da ist die große Arbeits- und Erndtezeit der Seelsorge, und sie besteht im Wesentlichen in nichts anderem, als darin, daß sie die Wirkungen der unmittelbaren göttlichen Heimsuchung benutzt, kräftigt, leitet und zum Ziele führet, und dies Alles nicht in eigner Kraft, sondern als Dienerin Gottes mit den von Gott selbst in seinem Evangelio dargebotenen Mitteln und Heilkräften.

Doch kehren wir zurück zur Darstellung des menschlichen Antheils an der Heimsuchung der betäubten Gewissen. Wir möchten hier nur noch den Fall berühren, der ja auch wohl denkbar ist, daß das Gewissen gewissermaßen durch das Gewissen betäubt wird, d. h. daß jemand in gewissen Stücken sehr gewissenhaft ist, um mit dieser Gewissenhaftigkeit die Gewissensregung in Betreff anderer Dinge zu ersticken. Die Behandlung solcher Gewissen fällt unter denselben Gesichtspunkt, wie die der sogenannten weiten oder laxen Gewissen. Das Gewissen ist hier gehemmt und unterdrückt für ganze

Kategorieen leichterer sittlicher Fälle. Es muß das sittliche Vergehen schon einen ziemlichen Grad von Intensität haben, wenn es hier das Gewissen wach rufen soll. So zeige man, daß ihrem innersten Wesen nach die fraglichen Fälle an sündiger Intensität in keinerlei Weise anderen vom Gewissen verurtheilten Fällen nachstehen, und man wird es erreichen, daß das Gewissen auch über sie gleich streng zu urtheilen anfängt. Mit einem Worte, hat man es mit einem einseitig thätigen Gewissen zu thuen, sei es, daß es in unberechtigter Weise Theilungen innerhalb des sittlichen Gebietes vornimmt, sei es, daß es Gradunterschiede in Betreff der Sündigkeit statuirt, es gilt allemal, die Erkenntniß des sündigen Verhaltens dadurch zu erzielen, daß das coordinirte Verhältniß oder die Eingeschlossenheit des fraglichen Falles in dem vom Gewissen als sündig Anerkannten nachgewiesen wird. Ist die Erkenntniß der Sündigkeit erreicht, so tritt dann auf Grund derselben, wie wir oben gesehen haben, das richterlicherliche und vollziehende Gewissen von selbst in Funktion.

In manchen Fällen bezieht sich die Betäubung des Gewissens nur auf einen einzelnen sündigen Act. Das Gewissen wird durch irgend welchen anderen alles beherrschenden Affect momentan oder doch nur für kurze Zeit wie mit Finsterniß geschlagen, um, wenn der Zustand der Betäubung vorüber ist, es schrecklich hell vor der Seele werden zu sehen. Das seelsorgerliche Eingreifen ist hier nur denkbar, wenn zufällige, d. h. gottgefügte Verhältnisse den Seelsorger grade in diesem Augenblicke in die Nähe des von der Sünde Ueberwältigten geführt haben, daß er ihn anrufen und zum Bewußtsein seiner selbst bringen kann. In einem solchen Augenblicke war es, wo der Herr den Petrus, der am Kohlenfeuer sitzend von der Furcht für sein Leben verblendet ihn dreimal verleugnete, durch einen ins Herz dringenden Blick zur Besinnung seiner selbst rief, also daß das Gewissen augenblicklich in voller Kraft hervorbrach und er hinausging und bitterlich weinte. Ein noch furchtbareres Zusichselbstkommen war das des Judas, als der Herr sein Gewissen anrief mit den Worten: „Juda, verräthst du des Menschen Sohn mit einem Kuß?“ Je gewaltsamer die Unterdrückung des Gewissens, — und sie ist gewöhnlich gewaltsamer, wenn sie sich auf einen einzelnen sündigen Act, als wenn sie sich auf ein fortgesetztes sündiges Verhalten bezieht —,

desto erschütternder auch der Durchbruch des Gewissens, wenn es frei geworden. Der Seelsorger mag die Winke nicht übersehen, die auch hieraus sich für seine Wirksamkeit ergeben.

2) Ist das Gewissen geweckt, so fragt es sich doch noch immer, ob sein Zustand ein stetig wacher und energisch thätiger ist. Wo dies nicht der Fall ist, reden wir von einem trägen, schlaffen, stumpfen, oder ohnmächtigen und angefochtenen, oder schwankenden, ängstlichen und scrupulösen Gewissen. Wir haben diese Zustände sämmtlich schon oben ihrem Wesen nach erkannt und indem wir die Bedingungen nachwiesen, durch welche sie herbeigeführt werden, indirect auch schon auf die Heilmittel hingewiesen, welche die Seelsorge ihnen gegenüber anzuwenden hat. Im Allgemeinen können wir sagen, es gilt, das in seiner Entwickelung noch der Unterstützung bedürftige Gewissen zu kräftigen.

Das träge Gewissen lahmt an der Langsamkeit der einzelnen Gewissensfunktionen; es gilt daher, ihnen immer neue Impulse zu geben. Das schlaffe Gewissen leidet unter dem Mangel an Energie, die Ergebnisse der Gewissensaction voll ins Bewußtsein treten und zur Geltung gelangen zu lassen; es gilt daher, dem Bewußtsein durch directe Vorstellungen, der Entschlußunfähigkeit durch directes Hinwirken auf die Entschließung zu Hülfe zu kommen[1]). Das stumpfe Gewissen bricht durch ein gewisses Maß von Unempfindlichkeit den Gewissensbezeugungen die Spitze ab, moderirt ihre Schärfe und Schneide; es gilt daher, die rechte Empfindung herzustellen durch den verschärften Nachdruck, welchen man den Gewissensbezeugungen giebt, indem man sie immer aufs Neue provocirt und durch die persönliche Mitbezeugung potenzirt.

Etwas anders verhält es sich mit dem in falsche Ruhe sich

---

[1]) Diese Schlaffheit ist ein Charakteristicum eines großen Theils unsrer Zeitgenossen; es giebt sich bei vielen eine gewisse suchende Religiosität zu erkennen, es schwebt ihnen ein höheres Ziel in undeutlichen Umrissen vor, und hält ihnen eine Aufgabe vor, welche sie als Forderung und Trieb mit Halbbewußtsein empfinden. Aber sie vermögen nicht, sich aufzuraffen, sich energisch zur vollen Klarheit über ihre letzte und höchste Aufgabe hindurchzuschlagen. Es laborirt die ganze Menge unsrer Halbreligiösen am Nichtkommen zum Entschluß, an dem Mangel an Energie, das erwachte bessere Gefühl consequent bis dahin auszubilden und auszudenken, bis es die bestimmende Macht für das ganze Personleben wird

einwiegenden Gewissen. Hier hat zwar das Gewissen seine Rechte bis zur letzten Forderung geltend gemacht und auch erlangt; es hat sein richterliches Urtheil unbeschränkt aufrecht erhalten, bis die gläubige Ergreifung der Gnade Gottes in Jesu Christo dem Gewissen den Frieden wieder gab. Aber der Friede hat sich ausgedehnt nicht bloß auf das Bewußtsein des Freigewordenseins von der Strafe, sondern auch auf das Vergessen des Schuldiggewesenseins; er hat das Bewußtsein um die Sünde selbst, um die noch vorhandene Sündhaftigkeit getilgt. Es gilt daher, das Subject daran zu erinnern, daß der Glaube zwar das verdammende Urtheil des Gewissens tilgen und das Bewußtsein von der Rechtfertigung selbst gegenüber der Anklage, welche das Gewissen über die noch vorhandene Sündhaftigkeit erhebt, aufrecht erhalten soll (1 Joh. 3, 20), aber daß er das Gewissen nicht in der Weise niederhalten soll, daß nicht Trauer wegen der begangenen und noch immer anhaftenden Sünde, und ernster Kampf gegen dieselbe vorhanden sein müßte[1]). Nach einer anderen Hinsicht ist davor zu warnen, daß nicht Einer, wenn ihm sein Gewissen keine Vorwürfe macht, meint, dies sei nun auch schon ein gutes Gewissen. Ein solches muß stets positiver Art sein. Das Nichtbewußtsein der Sünde (welches seinen Grund nicht in der Freiheit von der Sünde zu haben braucht, sondern ihn auch in einem Gewissensdefect haben kann), ist, wie wir schon oben (S. 191) gezeigt haben, durchaus nicht identisch mit dem positiven Bewußtsein der Sündenreinheit; darum sagt Paulus 1 Cor. 4, 4: *οὐδὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι.* „In dem Maße als der Christ sich nie seiner subjectiven Reinheit getröstet, sondern wo es sich um seinen Frieden handelt, allein in Christo ruht, desto ungetrübter wird seine Freude an Gott und seine Liebe zu Gott, und damit wächst ihm von selbst die Kraft zur Heiligung" (Weber a. a. O. S. 81). Ueber dem Frieden des Gewissens verlieren viele die Kraft zur Heiligung und damit die Möglichkeit des subjectiv guten Gewissens. Einem solchen Gewissen, welches gewissermaßen zu schnell zum Ziele kommt, ist ein anderes entgegengesetzt, welches nicht zur Ruhe zu kommen vermag. Es ist ohn-

[1]) In diesem Sinne läßt sich der Gewissenszustand auch als sicheres Gewissen (vgl. oben S. 206) bezeichnen; freilich liegt dann dieser Bezeichnung ein wesentlich andrer Begriff zu Grunde als oben S. 250.

mächtig, mit der im Glauben anzueignenden Heilsgnade seine Unruhe zu stillen; oder ist es einmal zu momentaner Ruhe gelangt, so wird es von jeder Erinnerung an seine Sünde wieder angefochten. In diesem Falle ist nicht sowohl das Gewissen ohnmächtig, als vielmehr der Glaube, welcher der Stärke der Gewissensaction noch nicht gewachsen ist. Die Seelsorge wird daher darauf Bedacht zu nehmen haben, den Glauben des Betreffenden zu stärken bis zu dem Grade, wo er das Bewußtsein von dem Versöhntsein mit Gott festhält gegen die Verdammniß des Gewissens (1 Joh. 3, 20).

Ficht hier den Menschen der Mangel an Vertrauen auf die Gewißheit der Gnade an, so giebt es auch noch eine Anfechtung des Gewissens, die in dem Mangel an Vertrauen auf die Wahrheit des eignen Gewissenszeugnisses besteht. Die sich daraus ergebenden Erscheinungen sind die des schwankenden, ängstlichen und scrupulösen Gewissens, wie wir sie bereits oben S. 182 ff. ihrem Wesen und ihrem Grunde nach dargestellt haben. Sofern das Schwanken und die Aengstlichkeit aus dem Bewußtsein der Irrthumsfähigkeit des eignen Gewissens hervorgeht, so gilt es theils dem individuellen Irrthum zu steuern, damit das Individuum je mehr und mehr in der Wahrheit stehend sich auch je mehr und mehr in der Wahrhaftigkeit stehend fühle, und so ein „Herz und Muth zum eignen Gewissen fasse;" theils gilt es, nicht durch casuistische und doch nie ausreichende (siehe oben S. 112) Gesetzesformeln dem unsicher Auftretenden eine Krücke mitzugeben, sondern ihn dadurch sicher auftreten zu machen, daß man seinem eignen Gewissen zu deutlicherer Aeußerung verhilft und sein Verhalten auf den Grundsatz des Apostels stellt (Röm. 14, 5): ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω, ὅτι (V. 23) πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν[1]). Wir haben oben S. 188 über die nöthigen Beschränkungen, aber auch über die Tragweite dieses Grundsatzes ausführlich gesprochen; jedenfalls ist er das einzige durchschlagende Mittel, um einem ängstlichen Gewissen, das auch in dem einfachsten Falle sich in eine Menge von Pflichtencollisionen verwickelt sieht, auf die eignen Füße zu helfen. Es ist nicht heilsam, wenn der Seelsorger den schwankenden

---

[1]) Vgl. Kähler a. a. O. S. 62.

und scrupulösen Gewissen als stetiger Berather für alle Einzelfälle zur Seite zu treten bemüht ist. So kommt das Gewissen nie aus dem Stande der Unmündigkeit heraus. Er soll ihm, wie Kähler a. a. O. S. 63 ganz richtig sagt, nicht die Fußtapfen vorzeichnen, in die es treten soll, sondern die Schranken weisen, innerhalb deren es laufen muß, und nun es sich selbst überlassen. Es darf sich auch der seelsorgerliche Rath nicht in eine casuistische Legislation verlieren. Die Schwierigkeit, im eintretenden Falle die rechte Anwendung zu finden, wird die Gewissen erst recht confus machen und wahrscheinlich bewirken, daß der Aengstliche sich nun aus Dingen ein Gewissen macht, welche im concreten Falle gar nicht als sittlich mitbestimmende Momente betrachtet werden können.

3) Mit der seelsorgerlichen Behandlung des schwankenden und ängstlichen Gewissens sind wir auch schon auf den Boden des irrenden Gewissens getreten, da sich das Schwanken und die Vertrauenslosigkeit zu dem eignen Gewissenszeugniß wesentlich aus dem Bewußtsein der Fallibilität des Gewissens erklärte; besprechen wir die Behandlung dieses irrenden Gewissens noch im Speciellen.

Im Allgemeinen kann hier die Aufgabe der Seelsorge keine andere sein, als das Gewissen zu läutern, d. h. zur Wahrheit zurückzuführen und in die Wahrheit zu gründen. Das Erstere wird geschehen durch Aufdeckung des Irrthums und Vorhalt der bestimmten objectiven Wahrheit; das Letztere wird erreicht werden müssen durch Uebung in der Wahrheit, gewissermaßen durch Uebung und Schärfung des sensus veri an der Vorführung objectiver Wahrheitsgestalten. Wie man den Geschmack und den Schönheitssinn corrigirt und läutert durch die Vorführung wirklich schöner Formen, so wird auch eine Läuterung des sensus veri des Gewissens erzielt durch Vorführung der objectiven Wahrheitsformen. Daß diese in der alt- und neutestamentlichen Offenbarung zu suchen sind, und daß folglich die einfache Predigt des Schriftwortes das beste Mittel zur Heilung irrender Gewissen ist, darüber haben wir schon oben S. 209 ausführlich gesprochen und dürfen hier nur darauf verweisen. Wir wiederholen nur, daß es auch hier gilt, den Irrthum in geduldiger Arbeit zu überwinden, nicht in stürmischem Andringen zu überschreien. Das wird besonders in zwei Fällen zu berücksichtigen sein. Erstens

da, wo das Urtheil des Einzelgewissens erdrückt ist durch das sittliche Urtheil einer Gesammtheit, wo wir es also mit einem Zeit-, Volks-, Standes-irrthum zu thuen haben. Es bedarf da besonderer Geduld, um mit der besseren Erkenntniß zugleich auch die subjective Erstarkung abzuwarten, die fähig ist, mit ihrem Einzelbewußtsein sich von dem öffentlichen Bewußtsein loszumachen und der Wahrheit kühn die Ehre zu geben. Zweitens da, wo der Gewissensirrthum zusammengeht mit einer ernsten Gewissenhaftigkeit, wie wir es sehr häufig bei dem schwachen Gewissen (siehe oben S. 183) finden. Es gilt da, schonend zu Werke zu gehen, um nicht mit dem Gewissensirrthum auch die Gewissenhaftigkeit zu untergraben. (Vgl. S. 189.) Die beste Anweisung, wie man der *συνείδησις ἀσθενὴς* schonend zu begegnen habe, giebt uns Paulus 1 Cor. 8. Röm. 14, 15 ff. „Den Menschen wider sein enges Gewissen zum freieren Handeln fortreißen, wäre nach Calvin (zu 1 Cor. 8) ruinosa aedificatio. Daher ist Schonung heilige Liebespflicht der Brüder und vor allem nothwendige Weisheit der Lehrer[1]).“ Nur darf diese Schonung nicht zu einer positiven Bekräftigung des Irrthums werden. Es gilt, die Heilung des Irrthums auch bei dem Tragen desselben nicht aus dem Auge zu verlieren und dieser Heilung vorzuarbeiten selbst durch die Art, wie wir ihn tragen.

§. 18.

Die sociale Rechtssphäre des Gewissens. Gewissensfreiheit.

Streng genommen trägt der Ausdruck Gewissensfreiheit einen Widerspruch in sich; das Gewissen ist eben seiner Natur nach nicht frei, und soll nicht frei sein, sondern ist an eine ihm inwohnende Norm unbedingt gebunden. Von einer andern Seite betrachtet hat man aber allerdings ein Recht, von einer Freiheit des Gewissens zu reden, sofern man damit seine souveräne Stellung über aller menschlichen Beschränkung meint, und in diesem Sinne würde dann die Forderung der Gewissensfreiheit nichts anderes bedeuten, als daß dem Einzelnen wie der Gemeinschaft das Recht nicht geschmälert werden dürfe, jene souveräne

[1]) Siehe Kähler a. a. O. S. 60.

Macht, die *Gewissensüberzeugung, als höchste und letzte Norm des persönlichen Verhaltens und Handelns zu betrachten.*

Das Gewissen kommt seiner Natur und Bestimmung nach nirgends anders ins Spiel, als in *religiös-ethischen* Fragen, also auch nur auf dem Gebiete des Religiös-Ethischen kann der Begriff „*Gewissensfreiheit*“ überhaupt Anwendung finden. Wo von ihr in noch andern Gebieten gesprochen wird, ist dies doch nur in soweit möglich, als sie in das religiös-ethische Gebiet hinüber greifen oder hinüber wirken.

Die *Berechtigung*, Gewissensfreiheit zu fordern, kann nur aus der dem Gewissen von Gott gegebnen Bestimmung abgeleitet werden. Diese aber wird theils aus der Natur des Gewissens, theils aus der Offenbarung erkannt. Beginnen wir mit letzterer, so wird es uns zwar schwerlich gelingen, eine Stelle aus dem A. oder N. T. anzuführen, welche in directer und umfassender Form die Forderung der Gewissensfreiheit ausspräche, aber der Sache nach liegt sie in Stellen, wie 1 Cor. 10, 29: *ἵνα τί γὰρ ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως*; Röm. 14, 4: *τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει ἢ πιπτει*, und 5: *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῒ πληροφορείσθω*. Dazu kommen alle die Stellen, welche, indem sie von einer durch die Verhältnisse gebotenen Beschränkung der Gewissensfreiheit reden, indirekt die Forderung der Gewissensfreiheit im Princip anerkennen. Endlich liegt diese Forderung unverkennbar in dem ganzen Geiste des Evangeliums, welches gegenüber der Menschensatzung und dem Menschenansehen allenthalben an die Instanz des Gewissens verweist. Wir haben über dies Alles oben, wo wir das Gewissen als die höchste individuelle Instanz in allen religiös-ethischen Fragen nachwiesen, ausführlich gesprochen und dürfen uns hier einer Wiederholung für überhoben erachten. Ebenso haben wir schon oben auch den andern psychologischen Nachweis dieser Bedeutung des Gewissens aus der in der Natur des Gewissens angezeigten Bestimmung desselben, geführt, und dürfen auch dafür uns auf das dort Gesagte beziehen.

Steht aber demgemäß fest, daß für das Individuum das Gewissen die oberste Instanz in allen religiösen und ethischen Fragen ist, so läßt sich die Forderung der Gewissensfreiheit, d. i. der Freiheit, eine

höhere Instanz als diese nicht anzuerkennen, auch in keiner Weise bemängeln. Nur wer, wie der Probabilismus der Jesuiten (siehe oben S. 133), diese oberste Instanz des Individuums entthront, giebt eo ipso das Recht der Gewissensfreiheit Preis.

In soweit jene individuelle Instanz zunächst beansprucht wird für das religiöse und ethische Verhalten in der rein persönlichen Sphäre des Individuums, hat das Zugeständniß der Gewissensfreiheit ebenso wenig etwas Bedenkliches, als es unmöglich sein würde, Jemanden in der Beanspruchung und Ausübung dieser Freiheit zu behindern. Ich kann Niemanden hindern, seine persönliche Ueberzeugung gerade so zu haben, wie er sie hat, und ebensowenig kann ich Jemanden zwingen, eine bestimmte Ansicht als seine Ueberzeugung zu betrachten, die es doch nicht ist. Die Freiheit, seine eigne Gewissensüberzeugung zu haben, ist also ebenso unanzweifelbar als unantastbar. Schon Theodorich ging in der Behandlung der Juden von dem Grundsatze aus: religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur, ut credat invitus (Cassiodor. Varior. 2, 27). Glaubensfreiheit, (so weit dabei nur gemeint ist, daß jeder einen Glauben in sich hegen kann, welchen er will,) braucht nicht erst gewährt zu werden, die hat jeder als ein unveräußerliches Gut.

Aber die Verhältnisse ändern sich sofort, sobald das Individuum mit dem, was ihm die individuelle Instanz seines Gewissens dictirt, aus dem Fürsichsein heraustritt, also seine Gewissensüberzeugung nach Außen hin in irgend welcher Form bezeugt. Damit überschreitet es nämlich die Grenzen, innerhalb deren es allein war, wo ihm also auch niemand sein souveränes Gebahren streitig machte und streitig machen konnte; es tritt hinüber auf einen Boden, wo es sich mit den Rechtsgrenzen auch andrer Individuen berührt und auseinander zu setzen hat. Die Souveränität des Einzelgewissens collidirt möglicherweise mit der gleichberechtigten Souveränität andrer Gewissen, und wollen sie sich nicht in fortgesetztem Kampfe gegenseitig aufreiben, so wird eben in einer beiderseitigen freien Selbstbeschränkung ihrer souveränen Rechte allein ein friedliches Nebeneinanderbestehen beider denkbar sein. Eben dadurch erscheint die Selbstbeschränkung in dem betreffenden Falle dem Gewissen als Pflicht, und man kann nicht sagen, daß durch diese von außen gebotene Selbstbeschränkung in der

Ausübung der Gewissensüberzeugung dem Gewissen selbst eine Schranke auferlegt worden sei. Es war mit seiner Pflichtbestimmung ja noch gar nicht fertig, als es erst die Ueberzeugung begründet hatte, was an sich, also rein objectiv angesehen, recht sei; sondern es mußte erst noch die Verhältnißsetzung des objectiv Rechten zu dem subjectiven Falle hinzukommen, um zu bestimmen, ob es auch im vorliegenden Falle recht sei. In dem aber, was das Gewissen nun letztlich als Pflicht in dem individuellen Falle erkannt hat, giebt es für dasselbe keine Schranken mehr. Umgekehrt ergiebt sich aber auch, daß, was hier als pflichtmäßige Selbstbeschränkung des Individuums um der gleichberechtigten Gewissen der Gemeinschaft willen prädicirt wird, auf Seiten der Gemeinschaft das Recht begründet, diese Selbstbeschränkung zu fordern respective zu erzwingen. Und in diesem Sinne kann allerdings nicht mehr von einer unbedingten[1]), sondern nur von

[1]) Wir müssen diese Beschränkung der Gewissensfreiheit ganz entschieden fest halten, und es ist grundfalsch, wenn neuerdings wieder jemand (Geißler, in einem kleinen Schriftchen „über Religionsfreiheit“, Halle 1865. S. 7) die Gewissensfreiheit als „die Erlaubniß, nicht bloß zu glauben, was man will, sondern auch zu reden und zu handeln wie man glaubt“ erklärt hat. Dagegen würde das Gewissen selbst Protest erheben, welches als individuelle Instanz in dem individuellen Falle allemal erst zu entscheiden hat, ob das Geglaubte sich auch nach außen hin bezeugen dürfe. Paulus sagt: πάντα μοι ἔξεστιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει (1 Cor. 6, 12). Auf der andern Seite können wir aber für die Beschränkung der Gewissensfreiheit keinen andern Grund gelten lassen, als den, welcher in dem gegenseitigen Rechtsverhältnisse der verschiedenen Gewissen gegeben ist. Man hat gesagt, es gebe eine Stufe der Verkehrtheit, welche so verkehrt sei, daß sie an sich schon kein Recht habe, geduldet zu werden; und dagegen eine Stufe der Wahrheitsgewißheit, die in dieser Selbstgewißheit das Recht habe, entgegengesetzten Gewissensbezeugungen die Duldung abzuerkennen. Wir fragen einfach, wo hört die duldbare Verkehrtheit auf und wo fängt die unduldbare an? Soll sie bemessen werden nach dem sich darin kundgebenden Unvermögen, richtig zu denken? Aber wir finden dieselbe Verkehrtheit bei den größten Denkern wie bei den geistesschwächsten Völkern. Plato stellt das Gebot, gebrechliche Kinder auszusetzen, so gut auf wie die wilden Negerstämme Afrikas. Oder soll sie bemessen werden nach der Gemeingefährlichkeit? Dann fällt das Princip zusammen mit dem, welches aus dem gegenseitigen Rechtsverhältnisse der verschiedenen Gewissen entnommen ist. — Ebenso wenig kann jene Stufe der Wahrheitsgewißheit, die in uns keinen Raum für den Gedanken der Möglichkeit des Irrthums lasse, zur Basis für die Beschränkung entgegengesetzter Gewissensüberzeugungen dienen. Als Gewissensüberzeugungen erfüllen sie den Irrenden ganz bestimmt mit derselben Selbstgewißheit, wie den, welcher die Wahrheit für sich allein beansprucht. Die Kirche und der Staat haben in den meisten Fällen, wo ihnen die Geschichte Intoleranz vorwirft, diesen Standpunkt der selbstgewissen Wahrheit ein=

einer relativen Gewissensfreiheit der Einzelnen gegenüber der Gemeinschaft geredet werden. Eine gesetzliche Beschränkung der Gewissensfreiheit des Einzelnen nach Seiten der Bethätigung der Gewissensüberzeugung hin im Namen und berechtigten Interesse der Gemeinschaft ist nicht bloß erlaubt, sondern nothwendig und darum geboten. Und es ergiebt sich auch, daß die Auferlegung dieser gesetzlichen Beschränkungen denjenigen Mächten zukommt, welche die Gewissen der Gemeinschaft zu vertreten haben, dem Staate und der Kirche. Indeß doch nicht beiden unter völlig gleichen Bedingungen.

Der Staat als solcher (d. h. abgesehen von den ihm möglicherweise übertragenen kirchlichen Gewalten) hat keine andere Aufgabe und darum auch kein anderes Interesse, als über die Rechte des Einzelnen und der Gemeinschaft in der durch die Gemeinschaft und Gegenseitigkeit bedingten Beschränkung zu wachen. Damit ist ein Doppeltes ausgesprochen; einmal, daß ihn die Actionen des Einzelnen, welche Andere oder die Gemeinschaft in keiner Weise berühren, auch nichts angehen, daß er also auch in Betreff der Gewissensfreiheit, so lange ihre Actionen im Innern des Menschen beschlossen bleiben, sich in keinerlei Weise einzumischen, d. h. unbeschränkte Denk- und Glaubensfreiheit zu gewähren hat. Das andre Mal, daß, wo die Actionen über dieses selbsteigne Rechtsgebiet hinaus gehen, ihn doch nur die äußere Handlung, nicht das Motiv dazu, angeht, daß also die ihm um des Rechtsschutzes der Gemeinschaft willen nöthig scheinende Beschränkung sich auch nicht weiter als auf die Behinderung der Handlung, in soweit sie Gefahren für die Gemeinschaft mit sich bringt, erstrecken darf. Denn wenn es die Aufgabe des Staates ist, nicht bloß die Freiheit in soweit zu beschränken, als es die gleiche Freiheit der Uebrigen und der Zweck der sichern Coexistenz Aller erforderlich macht, sondern auch die Freiheit eines Jeden innerhalb dieser Grenze zu garantiren und zu schützen, so würde der Staat durch eine weitergehende Beschränkung als die eben genannte seinem eignen Zweck entgegenarbeiten[1]). Auf der andern Seite wird man unter keinerlei Um-

---

genommen, und die Geschichte hat gezeigt, daß die Wahrheit in gar vielen Fällen auf Seiten der Verdammten war.

[1]) Vgl. Heise, über die Gewissensfreiheit im Staate; in den „Studien, herausgeg. von Daub und Creuzer". 1. Bd. S. 326. — Luther hat denselben

ständen dem Staate das Recht streitig machen können, sobald der Glaube durch das äußere Bekenntniß, That und Lehre aus der inneren Ueberzeugung in die äußere Welt übergeht, Nachfrage zu halten, ob die Rechtssphären des Staats dadurch verletzt werden, und es ist jedenfalls über das Ziel hinausgeschossen, wenn man in neuerer wie älterer Zeit unter dem Titel der Gewissensfreiheit von dem Staate nicht bloß das Recht der Denk- und Glaubensfreiheit, sondern auch das unbeschränkte Recht, nach den Grundsätzen der persönlichen Gewissensüberzeugung lehren und handeln zu dürfen, forderte[1]).

Ein weitergehendes Recht die Gewissensfreiheit zu beschränken, werden wir der Kirche zuerkennen müssen. Zwar nicht aus dem Grunde, weil es „ohne Einheit des Glaubens und Lebens keine wahrhafte Kirche gebe." Es gehört zu den Resultaten der Reformation, daß dieser Begriff von kirchlicher Einheit auf sein richtiges Maß zurückgeführt wurde. „Ebensowenig als es für diese Einheit mit der bloß äußerlichen Uebereinstimmung der Lehrform, der Gebräuche, oder auch der Verfassung und des Regiments, genug gethan ist, darf für

---

Grundsatz geltend gemacht, ja das Recht des Staates, in Glaubensdinge einzugreifen, noch weiter eingeschränkt wissen wollen. Vgl. Von weltlicher Obrigkeit 1523: „Das weltlich Regiment hat Gesetz, die sich nicht weiter erstrecken, denn über Leib und Gut, und was äußerlich ist auf Erden. Denn über die Seele will und kann Gott Niemand lassen regieren, denn sich selbst allein. Darum ob weltliche Gewalt sich vermißt, der Seelen Gesetz zu geben, da greift sie Gott in sein Regiment, und verführt und verderbt nur die Seelen. Gott allein erkennt nur die Herzen, darum ist es unmöglich und umsonst, Jemandem zu gebieten oder mit Gewalt zu zwingen, so oder so zu glauben. Weil es denn Jeglichem auf sein Gewissen liegt, wie er glaubt oder nicht glaubt, und damit der weltlichen Gewalt kein Abbruch geschieht, soll sie auch zufrieden sein und ihres Dinges warten und lassen glauben, so oder so, wie man kann und will, und Niemanden mit Gewalt dringen. Denn es ist ein frei Werk um den Glauben, dazu man Niemand kann zwingen."

[1]) Die traurigen Vorkommnisse der Gewissenstyrannei mögen es entschuldigen, daß die Vorkämpfer der Gewissensfreiheit nicht immer Maß zu halten gewußt haben. Unter den Rechtslehrern Deutschlands ist zuerst Böhmer (in seiner dissert. de jure circa libertatem conscientiae vor dem 2. Bde. des jus ecclesiast. Protestant.) für die Gewissensfreiheit in die Schranken getreten; ihn trifft der Vorwurf, daß er die einschlagenden Rechtsverhältnisse des Staates nicht berücksichtigt habe, noch nicht; aber seitdem könnten wir eine große Zahl von solchen namhaft machen, welche für die Freiheit des Gewissens eifern mit Unverstand, meist nicht bedenkend, daß die unbeschränkte Gewissensfreiheit des Einzelnen nur auf Kosten der Gewissensfreiheit aller Uebrigen denkbar ist.

sie, im christlich-protestantischen Sinne, die vollständige Uebereinstimmung in Glaubensformeln, im religiösen Denken und Meinen, in den frommen Gefühlen und ihren Aeußerungen, gefordert werden".[1]) „Dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche," sagt die Augsburgische Confession im 7. Artikel, „daß da einträchtiglich, nach reinem Verstande, das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Worte gemäß gereicht werden."

Aus dem Begriffe der der Kirche nothwendigen Einheit wird sie also kein Recht zu weiteren Beschränkungen der Gewissensfreiheit ableiten dürfen. Vielmehr liegt für sie das Recht dazu, außer in der ihr mit dem Staate gemeinsamen Pflicht des kirchlichen Rechtsschutzes der Gemeinschaft gegenüber den Einzelnen, noch in der besonderen Pflicht, ihre Pflegebefohlenen nicht bloß zu schützen, sondern auch zu erziehen. Sie hat eine Aufgabe nicht bloß gegenüber den Gewissen der Einzelnen, sondern auch an den Gewissen zu erfüllen. Sie soll sie eben erziehen zu der christlichen Vollkommenheit, von der wir oben gesprochen haben. Die Kirche sieht in den Uebergriffen der Einzelgewissen nicht bloß Verletzungen des Rechtsgebietes der Gemeinschaft, sondern zugleich Verirrungen, und ihre Aufgabe ist, die Verirrten nicht bloß zurückzuweisen, sondern auch zurechtzuweisen. Untersuchen wir zunächst, welche Consequenzen für die Beschränkung der Gewissensfreiheit sich aus dem Gesichtspunkte der kirchlichen Pädagogie, und dann, welche sich in Rücksicht auf den der Gemeinschaft zu gewährenden kirchlichen Rechtsschutz ergeben.

In ersterer Beziehung können wir freilich nur uneigentlich von einer Beschränkung der Gewissensfreiheit reden, sofern es allerdings auch eine Beschränkung der Freiheit ist, wenn ich jemanden nicht unbekümmert seine Wege gehen lasse, sondern so auf ihn einzuwirken suche, daß er den rechten Weg gehe. Aber kommen wir damit nicht auf denselben Standpunkt, den wir oben verwerfen mußten: daß es nämlich eine Stufe der Wahrheitsgewißheit gebe, welche in dieser Selbstgewißheit das Recht habe, entgegengesetzten Gewissensbezeugungen als falschen entgegenzutreten, wenn auch zunächst nur in erzieheri-

---

[1]) Baumgarten-Crusius, über Gewissensfreiheit, Lehrfreiheit 2c. Berlin, 1830. S. 19.

scher Absicht? Wir meinen nein. Denn, wenn die Kirche an den irrenden Gewissen die Pflicht der Erziehung ausübt, so muß sie allerdings als eine solche gedacht werden, welche den Wahrheitsbesitz für sich in Anspruch nimmt, aber nicht um die entgegengesetzte Gewissensüberzeugung zu verdammen, und ihr in richterlicher Weise die Duldung abzuerkennen, sondern um sich den Beruf zu solcher erziehenden Thätigkeit zuzuerkennen. Sie fordert daher auch nicht, daß ihr ohne Weiteres der Wahrheitsbesitz zugestanden werde, aber sie vertraut der Wahrheit, daß, wenn sie dieselbe besitzt, ihre Kraft sich auch an den irrenden Gewissen siegreich bis zur Hervorbringung einer wahreren Gewissensüberzeugung erweisen werde. Darum wählt sie keine Mittel und darf sie auch keine wählen, welche zur Erreichung dieses letzten Zieles ihrer Natur nach nichts beitragen können. Sie muß zwar aus demselben Grunde, wie der Staat, die äußere Bethätigung der irrenden Gewissen hindern, soweit sie dem Rechtsgebiet der Gemeinschaft Gefahr drohen, aber sie wird nie der fremden Gewissensüberzeugung an sich Gewalt anthun, indem sie dieselbe zwänge, etwas gegen die Ueberzeugung zu thuen, oder gar dieselbe mit der ihrigen zu vertauschen. Sie kennt überhaupt keinen äußeren Zwang, sondern nur moralische Einwirkung zur Hervorrufung des inneren Selbstzwanges. Zwar hat Augustin die Kirche ein entgegengesetztes Princip gelehrt, aber nicht ohne Abfall von seiner eignen früheren Ueberzeugung. Er schreibt an den Vincentius (ep. 96.): mea primitus sententia non erat, nisi neminem ad unitatem Christi esse cogendum, verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos haberemus, quos apertos haereticos noveramus. Sed mea opinio non contradicentium verbis, sed demonstrantium superabitur exemplis. Nam primo mihi opponebatur civitas mea, quae, cum tota esset in parte Donati, ad unitatem catholicam timore legum imperalium conversa est, quam nunc videmus ita hujus animositatis perniciem detestari, ut in ea nunquam fuisse credatur. In demselben Sinne äußert er sich auch in der epist. 185 ad Bonifacium: melius est quidem ad deum colendum doctrina homines duci, quam poenae timore vel dolore compelli. Sed non quia isti meliores sunt, ideo illi, qui tales non sunt, negligendi sunt. Multis enim profuit (quod expe-

rimentis probavimus et probamus) prius timore vel dolore cogi, ut postea doceri. Mit dieser Theorie, welche Augustin noch weiter durch die Berufung auf das ἀναγκάζειν im Gleichniß von dem Gastmahle (Luk. 14, 23) zu begründen suchte, konnte die Kirche allerdings die Bekehrung der Heiden durch das Schwerdt und die Ketzergerichte rechtfertigen, aber es hat ihr auch den üblen Ruf eingetragen, daß der Geist der Verfolgung nirgends leidenschaftlicher aufgetreten sei als in der Religion der Liebe. Soll daraus, daß heutigen Tags die stockkatholischen Böhmen ihre einstmalige evangelische Begeisterung perhorresciren und Gott preisen, daß er sie von der „verfluchten" evangelischen Häresie befreit, der Beweis entnommen werden, daß die grausame Gewissenstyrannei gegen die evangelischen Böhmen ein Act der Liebe war? Freilich nach dem Grundsatze des Papstes Pelagius war er es: non persequitur nisi qui ad malum cogit; qui vero malum vel factum jam punit, vel prohibet ne fiat, non persequitur iste, sed diligit. Auch Hieronymus meint: non est crudelitas pro Deo pietas; unde in lege dicit: si frater tuus et amicus et uxor, quae est in sino tuo depravare te voluerit a veritate, sit manus tua super eos, et effunde sanguinem eorum, et auferas malum de medio Israel. Zur Ehre der Kirche müssen wir es constatiren, daß es aber auch in keinem Jahrhunderte an solchen gefehlt hat, welche ihre Stimme gegen jegliche Anwendung von Gewaltmitteln in Sachen des Gewissens erhoben haben. Tertullian (ad Scapulam 2.) erklärt: humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere; nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debet, nec vi. Lactantius (institut. 5, 19) spricht seine Mißbilligung über die aus, welche den Göttern beizustehen suchen nicht durch Wort und Gründe, sondern durch Gewalt und Pein; „es bedarf keiner Gewalt: die Religion kann nicht erzwungen werden". Der Bischof Hilarius von Poitiers schreibt an den Kaiser Constantius (ed. Basil. 1570. S. 208): intelligit singularis et admirabilis sapientia tua, non decere, non oportere cogi et compelli invitos et repugnantes, ut se his subjiciant et addicant, vi oppressi, qui non cessant adulterinae doctrinae corrupta semina spargere. Der Kaiser Marcian (Goldasti constitut. imperial. III. p. 604) dachte frei genug, um der Verfolgungssucht der Kir-

che Einhalt zu thun: non terrore, non violentia aliquos volumus ad viam trahere veritatis, — pro quibus ausibus necessario reddituri estis omnium deo et domino rationem, in cujus injuriam, si dici fas est, talia facere praesumpsistis, opprobrium et irrisio scelestis paganis et haereticis justissime effecti, quibus estis exemplum confusionis effecti. Die Reformation, welche die Gewissensfreiheit für sich bedurfte, hat sich auch mit Entschiedenheit gegen die Zwangsmittel in Glaubenssachen ausgesprochen. Luther hat es bereits in dem Tractat von der Beichte 1521 gesagt: „zu dem Glauben kann und soll man niemand zwingen, sondern vorhalten das Evangelium und vermahnen zum Glauben, doch den freien Willen lassen zu folgen oder nicht zu folgen." Ganz ähnlich äußert er sich in der Schrift von weltlicher Obrigkeit 1523: „es ist ein frei Wort um den Glauben, dazu man niemand zwingen kann". Am stärksten (ed. Walch. X. p. 374.): „Wenn es Kunst wäre, mit Feuer Ketzer überwinden, so wären die Henker die gelehrtesten Doctores auf Erden"; und (X. p. 461): „Ketzerei kann man nimmermehr mit Gewalt wehren, es gehört ein anderer Griff dazu, und ist hie ein anderer Streit und Handel, denn mit dem Schwerdt. Gottes Wort soll hie streiten, wenn das Nichts ausricht, so wird's wohl unausgericht bleiben von weltlicher Gewalt, ob sie gleich die Welt mit Blut füllet. Ketzerei ist ein geistlich Ding, das kann man mit keinem Eisen hauen, mit keinem Feuer verbrennen, mit keinem Wasser ertränken. Es ist aber allein Gottes Wort da, das thut's, wie Paulus sagt 2 Cor. 10, 4. 5." Freilich hat Luther gegen die aufrührerischen Bauern und Rottengeister zu ganz anderen Mitteln gerathen, und in Betreff der Juden verlangt, daß sie aus dem Lande verjagt werden sollten; freilich hat Calvin eine expositio errorum Serveti, ubi docetur jure gladii coërcendos esse haereticos (Genf. 1554) geschrieben; freilich hat Melanchthon das Ketzergericht über Servet gebilligt, und ebenso Beza und Martin Bucer die Todesstrafe gegen Ketzer für recht erkannt; aber man beachte, daß es sich ihnen hier um das berechtigte Schutzmittel gegen der Kirche gefährliche Subjecte, nicht um ein Zwangsmittel zum Glauben handelte. Obwohl wir auch so noch ihre Ansicht in Betreff dieses äußersten Schutzmittels werden für unevangelisch erklären müssen, so dürfen wir sie doch insofern hier citiren, als sie in

der Ausbreitung des Glaubens keinerlei Zwangsmittel, sondern nur die Kraft der Wahrheit und des Wortes wollten gelten lassen. Daß dies für die Kirche das einzige berechtigte Mittel ist, in positiver Weise erziehend auf die Gewissen einzuwirken, sollte kaum der Begründung noch bedürfen. Sagt man, die Erziehung erheische auch das Mittel der coërcitio[1]), so vergißt man, daß die Anwendung jedes Erziehungsmittels theils durch die Subjectivität des zu Erziehenden, theils durch das Erziehungsziel bedingt ist. Es fragt sich also, ist der Zwang ein geeignetes Mittel um das Ziel, eine bestimmte Gewissensüberzeugung zu bewirken, bei Personen, die mit Freiheit der Selbstbestimmung begabt sind, zu erreichen? Kein Vernünftiger wird mit ja antworten. Denn es ist ein Widerspruch in sich selbst, wenn eine Ueberzeugung, das ist ein Bewußtsein von der freiesten Zustimmung des Ich zu einer bestimmten Ansicht von einem Objecte, auf unfreiem Wege Jemandem vermittelt werden soll[2]). Wenn die Kirche dem ohnerachtet die Octroyirung einer Ueberzeugung durch Zwangsmittel empfehlen wollte, so könnten wir nur annehmen, daß es ihr nicht sowohl um die Begründung einer Ueberzeugung, als vielmehr nur um die äußere Zustimmung zu ihren Ansichten zu thuen sei. Denn da es eben unmöglich ist, Jemandem wider seine innere Zustimmung eine Ueberzeugung aufzunöthigen, so könnte die Absicht nur darauf gerichtet sein, wenigstens äußerlich in Wort oder That (Cultusact) ein Bekenntniß zur Ansicht der Kirche zu erreichen. Das könnte wiederum nur den Sinn haben, daß sie meinte, damit Gott einen Dienst zu thuen oder das Seelenheil des gezwungen Bekennenden zu fördern. Rom scheint dieser Meinung wirklich zu Zeiten gehuldigt zu haben, resp. noch zu huldigen. Die Jesuitenmissionen vollziehen noch heute in

---

[1]) Vgl. Augustin ad Macedonium ep. 52 bei Gratian. c. 53. can. 23. qu. 4: debet homo diligere proximum tanquam se ipsum, ut quem potuerit hominem vel beneficentiae consolatione vel informatione doctrinae vel disciplinae coercitione, adducat ad colendum deum. — Leo I ep. 29 bei Gratian c. 21. can. 23. qu. 5: intra ecclesiam potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non praevalet sacerdos efficere per doctrinae sermonem, hoc impleat per disciplinae terrorem.

[1]) Vgl. oben S. 260 den Ausspruch Theodorichs: religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur, ut credat invitus.

majorem Dei gloriam Massentaufen selbst an Widerspenstigen; in Baiern ward die Kniebeugung auch des protestantischen Militärs vor dem Venerabile verlangt, und das katholische Volk allenthalben ist stets bereit, seine Drohungen in Thätlichkeiten übergehen zu lassen, wenn bei der Circumgestio ein zufällig begegnender Protestant die Reverenz verleugnet. Die katholische Kirche beweist damit ein geringeres Verständniß eines gottwohlgefälligen Dienstes, als es Tertullian selbst einem heidnischen Kaiser zutraute; er schreibt[1]) an den Kaiser Severus: nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debet, nec vi; cum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ita et si nos compuleritis ad sacrificandum nihil praestavitis diis vestris, ab invitis enim sacrificia non desiderabunt, nisi contentiosi sunt; contentiosus autem Deus non est. Anderwärts apolog. 24 spricht er es gleichfalls aus: „niemand, auch nicht ein Mensch, mag von Jemand unfreiwillig verehrt werden[2])." Nun wir denken, auf evangelischem Standpunkte wird es niemandem in den Sinn kommen, Gott durch ein erzwungenes Bekenntniß einen Dienst thuen zu wollen, ebensowenig wie er sich einbilden wird, das Seelenheil des Nächsten durch Erzwingung des Bekenntnisses zu fördern. Bei starken Charakteren wird der Zwang entweder überhaupt resultatlos sein, oder zum Martyrium treiben[3]). Bei schwächeren Charakteren aber wird er zu einer Versuchung über Vermögen werden; das geforderte Bekenntniß in Wort oder That wird zwar geleistet werden, aber anstatt sich rühmen zu können, des Betreffenden Seelenheil gefördert zu haben, wird man sich anklagen müs-

---

[1]) Tertullian. ad Scapulam 2.

[2]) Der König Theodat von Italien schrieb an den Kaiser Justinian: cum divinitas patiatur multas religiones esse, nos unam non audemus imponere; retinemus enim legisse: voluntarie sacrificandum esse domino, non cujusquam cogentis imperio. Cassiodor. epist. 10, 26.

[3]) Will man das mit Augustin sich als ein Verdienst anrechnen, sofern man ihnen Gelegenheit gegeben hat, sich durch Leiden um Christi willen die Seligkeit zu erwerben, so mag man es. Es klingt fast unglaublich, daß Augustin die Verfolgung der Ketzer damit rechtfertigen zu können meinte, daß er sagte: wenn sie wirklich ungerecht verfolgt würden, so komme es ihnen ja nur zu gute, da qui persecutionem passi sunt propter justitiam possidebunt regnum coelorum. Augustin contra literas Petiliani 2, 84 bei Gratian c. 33. can. 23. qu. 5.

sen, ihn zur Heuchelei [1]) und zu einer That wider sein Gewissen genöthigt zu haben. Welche Schuld man dadurch auf sich ladet, mag theils daraus erkannt werden, daß man die sittliche Persönlichkeit gewaltsam aus dem Boden herausgerissen hat, in welchem alle Ethik wurzelt, — aus dem Gewissensboden, und daß man in Folge dessen auch für das übrige sittliche Verhalten ein gefährliches Präcedens von Gewissenlosigkeit geschaffen hat; theils daraus, daß die Erfahrung kaum drastischere Fälle von Gewissenspeinigung aufzuweisen hat, als welche in Folge davon eintrat, daß einer sich zwingen ließ wider sein Gewissen zu zeugen und zu bekennen. In dem Gewissen hat der Mensch das Bewußtsein seiner sittlichen Bestimmung und somit seiner Selbstwürde; wirft er das Gewissen weg, so ist es ihm nicht anders, als habe er sich selbst das Zeugniß eines Nichtswürdigen ausgestellt und allen Anderen das Recht gegeben, ihn als einen Nichtswürdigen zu behandeln und zu verabscheuen. Darum mag sich die Kirche nicht bloß einmal, sondern zweimal bedenken, ehe sie es unternimmt, auch nur in indirecter Weise durch Drohungen oder Lockungen einen Druck auf Jemandes Gewissen auszuüben und ihn zu Handlungen wider sein Gewissen zu verleiten. Man kann keine größere Noth über einen Einzelnen, einen Stand, ein ganzes Volk bringen, als wenn man ihnen eine Lage bereitet, wo sie beständig zwischen der Forderung des Gewissens und der Forderung der äußeren Macht stehen. Und nichts wirkt demoralisirender, als ein solcher Zustand.

Es liegt in der Natur der Sache, daß der geistliche Stand am häufigsten einer Gewissensnoth unterworfen sein kann. Es könnte sich da zunächst schon fragen, ob nicht der Religionseid eine unerträgliche Fessel des Gewissens sei. Wir wollen darüber unsere Ansicht klar und bündig aussprechen. Eine Gemeinde darf und muß von einem Manne, der sie erbauen soll auf dem Grunde, auf dem sie steht, fordern, daß er selbst auf diesem Grunde stehe. Das Bekenntniß der Gemeinde muß auch sein Bekenntniß sein. Sie wird nimmermehr sich der Gefahr ausgesetzt sehen dürfen, daß der, welchen sie zum hauptsächlichsten Gehülfen ihrer Selbsterbauung beruft, an der

---

[1]) Lactant. epitome c. 54: nec imponi cuiquam necessitas potest, ut colat, quod non vult. Potest aliquis forsitan simulare, non potest velle.

Destruirung derselben arbeite. Sie wird daher auch das Recht haben, Garantieen für seine Berufstreue zu verlangen. Diese bestehen und können in nichts anderem bestehen, als in einem freien Bekenntniß zu ihrem Bekenntniß und in dem freien Versprechen, diesem Bekenntniß gemäß zu lehren und zu wirken[1]). Darin liegt noch in keinerlei Weise eine Gewissensbeengung. Denn die Gemeinde zwingt weder Jemanden, in ihre Dienste zu treten, noch hält sie ihn zurück, sobald er es nicht mehr mit seiner gewandelten Gewissensüberzeugung vereinbaren könnte, der Gemeinde, die ihn berufen hat, in der versprochenen Weise zu dienen. Aber eine Gewissensbeengung ist sofort da, wenn das Versprechen in einen promissorischen Eid umgestaltet und dem Eide ein solcher Inhalt gegeben wird, daß er voraussetzlich das Gewissen des Beeidigten in zahlreichen Fällen zwar nicht sowohl in Conflict mit dem Bekenntniß der Gemeinde, als in die Ungewißheit der Tragweite der Verbindlichkeit des Eides setzen wird. Denn erstens hat ein solcher Religionseid alle Bedenken eines promissorischen Eides überhaupt gegen sich. Wie kann ich mich eidlich zu etwas mehr verpflichten, als stets das zu thuen, was ich nach bestem Wissen und Gewissen für die Forderung derer ansehe, die mir das Amt anvertrauten; der mögliche Irrthum in dem Verständniß und der Wahl des Rechten darf mich nicht zum Eidbrüchigen machen. Zweitens hat ein solcher Eid, dessen Inhalt sich nie in eine so präcise und unzweideutige Formel wird bringen lassen, daß er nicht Ungewißheiten über die Tragweite seiner Verbindlichkeit übrig ließe, stets das Bedenken gegen sich, daß er die Gewissenhaften in eine stetige Sorge vor dem Eidbruch und so in eine immer mehr unfreie ängstliche Gesetzlichkeit versetzen wird, den Gewissenlosen aber, eben durch die (wie sie voraussetzen „von Allen stillschweigend anerkannte") Unmöglichkeit, ihm allseitig gerecht zu werden, es leichter machen wird, sich über

---

[1]) Mit Recht macht Petersen (protest. Lehrfreiheit und ihre Grenzen, Frankfurt. 1865. S. 13) darauf aufmerksam, daß auch um der Gemeinden willen nicht ein Mehreres gefordert werden dürfe. Er sagt: „Wenn unser Volk wieder mit allem Vertrauen sich zur Kirche halten soll, so muß es vor Allem einen guten Grund dafür haben, daß seine Geistlichen keine Heuchler sind. Dieser Grund ist nur in der Lehrfreiheit gegeben. Irgend welcher Lehrzwang (— außer der oben angegebenen Schranke gegen die Lehrwillkühr —) würde in unsrer Zeit das Vertrauen der Gemeinde auf die Wahrhaftigkeit der Geistlichen stören."

eine Verletzung ihres Eides hinwegzusetzen. Darum halten wir es nicht bloß für eine ausreichende, sondern für eine zuverlässigere und ethischer geartete Garantie, wenn anstatt des Eides einfach das Versprechen, Amtstreue nach bestem Wissen und Gewissen zu bewahren, verlangt wird, indem wir überzeugt sind, daß sich die Gewissenhaften durch ein solches Versprechen ebenso wie durch einen Eid gebunden erachten werden, dabei aber der Gewissensbeengung, die in einem Eide von nicht präcisirbarer Tragweite liegt, enthoben sind; die Gewissenlosen aber viel weniger leicht von einer unmittelbaren Bindung an ihr Gewissen, als von der Bindung an einen in seiner Berechtigung angezweifelten Eid loskommen werden.

Neuerdings ist besonders noch ein Fall in Rücksicht auf die Intactlassung der Gewissen der Geistlichen zur Sprache gekommen. Wir meinen die Trauung Geschiedener. Es fragt sich, darf die Kirche ihre Diener nöthigen, einen Trauungsact, der wider ihr Gewissen ist, zu vollziehen? Die Frage wäre sehr leicht zu entscheiden, sobald es sich nicht um Diener handelte, die bereits im Dienste der Kirche stehen, sondern um solche, die zu demselben erst berufen werden. Denn alsdann müßten wir die Sache so ansehen: die Kirche oder die Gemeinde hält die Trauung Geschiedener für berechtigt; wer dieser Kirche oder Gemeinde dienen will, der weiß auch, daß von ihm die Trauung Geschiedener verlangt werden wird; daher, wer diese Handlung mit seinem Gewissen nicht vereinbaren kann, mag einfach seine Dienste dieser Kirche nicht anbieten; thuet er es, so erklärt er eben damit, daß, was diese Kirche für recht hält, auch von ihm gebilligt wird; eine Verweigerung der Trauung Geschiedener würde also einfach einer Auflehnung wider seine übernommenen Verpflichtungen gleich kommen und es könnte in keinerlei Weise von einer Gewissensbedrückung die Rede sein, wenn ihm nun die Kirche nur die Wahl ließe, entweder sich zu der Trauung Geschiedener zu verstehen oder der Dienstentlassung sich zu gewärtigen.

Anders freilich gestaltet sich die Frage bei Dienern der Kirche, die in ihren Dienst zu einer Zeit berufen wurden, wo jener Gewissensfall der Sache nach allerdings auch schon vorhanden, in der Bedeutung aber, welche ihm die Verhältnisse der Gegenwart gegeben haben,

noch nicht hervorgetreten war. Es fragt sich nun, hat die Kirche, wenn in ihrem Gesammtbewußtsein eine wesentliche Modification eingetreten ist, zu der sich das Gewissen eines ihrer bisherigen Diener im Widerspruch weiß, das Recht, von demselben einen Dienst wider sein Gewissen zu verlangen, widrigenfalls ihn mit der Dienstentlassung zu bedrohen? Wir meinen, nein; denn es bildet dieser Gewissensfall in dem contractlichen Verhältnisse zwischen der Kirche und ihrem Diener einen nicht von diesem verschuldeten, wesentlich neuen Incidenzpunkt. Was soll aber dann werden? Da immerhin der Diener um der Gemeinde willen da ist und nicht umgekehrt, er also auch die Gemeinde nicht zwingen kann, sich bloß von ihm bedienen zu lassen, wird allerdings eine theilweise oder gänzliche Lösung des gegenseitigen Verhältnisses eintreten müssen, doch so, daß der Diener in seinen Rechtsansprüchen an die Gemeinde völlig schadlos gehalten werde. Die Gemeinde kann entweder nur den betreffenden, berechtigt verweigerten, Dienst sich von einem Anderen leisten lassen, oder sie kann das Dienstverhältniß völlig lösen, muß aber dann dem auf Lebenszeit Berufenen die contractlich für seinen Dienst zu gewährenden Emolumente auch fernerhin gewähren oder ihn dafür schadlos halten. Nur hat der betreffende Diener der Kirche, der sich so mit seinem Einzelgewissen dem Gesammtgewissen der Gemeinde gegenüberstellt, darin immer aufs Neue die Veranlassung, sich aufs Strengste zu prüfen, ob er, der Einzelne, auch wirklich im Wahrheitsbesitz sei, wo die große Mehrheit der Anderen entgegengesetzt urtheilt und doch auch den Gewissensstandpunkt inne zu haben behauptet.

Aber nicht bloß den berufenen Dienern gegenüber, sondern auch den einzelnen Gliedern in der Gemeinde gegenüber kann die Kirche Gewissensbedenken zu schonen haben. Darf sie den, welcher auf Grund seines Gewissens sich des Schwures oder des Kriegsdienstes weigert, dazu zwingen, oder, da dieser Zwang bei fortgesetztem Widerstand faktisch nicht durchführbar ist, mit Strafe und sonstigen Nachtheilen belegen? Die Entscheidung dieser Frage gehört allerdings nicht sowohl vor das Forum der Kirche, als vielmehr des Staats, der sie aber seinerseits doch nicht andres entscheiden kann als nach kirchlichen Principien. Im Allgemeinen müssen wir sagen, daß jede Staatsgemeinschaft auch die Gemeinschaft der sittlichen

Principien voraussetzt, auf welchen die Rechtsgründlagen des Staates beruhen. Befinden sich einzelne Staatsglieder mit ihrem Gewissen in Widerspruch zu diesen Principien, so werden sie freilich nicht beanspruchen dürfen, daß der Staat um ihretwillen sich zu anderen Principien bekenne, aber das werden sie beanspruchen dürfen, daß sie der Staat unbenachtheiligt aus seinem Verbande entlasse. In denjenigen Staaten also, wo der Schwur und der Kriegsdienst eine staatsrechtliche Forderung ist, wird die Schonung der Gewissen, welche das Schwören und den Kriegsdienst für verboten halten, sich jedenfalls auf die Gewährung der Auswanderung zu erstrecken haben; da aber eine solche immer auch mit persönlichen Beschwerden und Nachtheilen verbunden ist, wird der Staat sich immer die Frage vorzulegen haben, ob wirklich mit dem Verbleiben solcher renitenten Mitglieder im Staatsverbande eine Gefahr für das Ganze verbunden, und wenn dies der Fall ist, ob diese Gefahr tanti ist, um jene Maßregeln, die immerhin auch mit einem indirekten Druck auf die Gewissen verbunden sind, zu rechtfertigen. Man hat den Mennoniten ohne Gefahr für das Ganze Freiheit vom Schwur und vom Kriegsdienste zugestanden; ob man es in jedem Falle, wo es einem beliebigen Staatsbürger einfällt, eins oder das andere mit Berufung auf sein Gewissen zu verweigern, gleich gefahrlos zugestehen dürfte, ist freilich eine andere Frage. Dort hat man die Garantie, daß das Gewissen wirklich und nicht bloß vorgeblich ihnen die geforderten Leistungen verbietet, in dem ausgeprägten stetigen Bekenntnißleben; in privaten Fällen liegt eine solche Garantie nicht vor, und der Staat wird daher auch mit Rücksicht auf die daraus erwachsende Gefahr für das Ganze weniger geneigt sein können, der privaten, möglicherweise nur vorgeblichen, Gewissensüberzeugung Duldung zu gewähren. Das Einzige, was man von ihm verlangen kann, wird sein, den Betreffenden unbenachtheiligt aus dem Staatsverbande ausscheiden zu lassen. Könnte es doch sonst wohl auch Einem einfallen, die Zahlung der Steuern für gewissenswidrig zu halten. Die Gemeinschaft darf Unterordnung unter die Bestimmungen der Gemeinschaft fordern, so lange das Sein in dieser Gemeinschaft der Freiheit jedes Einzelnen anheimgegeben ist.

Was wir hier mit speciellerem Eingehen auf die praktischen Ver-

hältnisse ausgeführt haben, sollte nur darlegen, daß der Zwang weder ein resultatversprechendes noch ein sittliches Mittel sei, um auf die Gewissen einzuwirken. Kommen wir darauf zurück (S. 268), daß auf die Gewissen nur mit der Kraft der Wahrheit und des Wortes, also nur durch die Lehre gewirkt werden darf. Dies ergiebt sich noch bestimmter aus folgenden Gründen. Erstens hat jeder, der das Gewissen eines Anderen für seine Ueberzeugung gewinnen will, sich dessen bewußt zu bleiben, daß möglicherweise der Irrthum auch auf seiner Seite sich befinden kann. Ist es also der Trieb der Wahrhaftigkeit, der ihn leitet, so muß er auch ein Mittel zur Erreichung seines Zieles wählen, welches die Möglichkeit der Widerlegung offen läßt, und das ist nur bei der Lehre der Fall. Zweitens hat jeder, der einen Anderen von einem Gewissensirrthum heilen will, zu bedenken, daß, weil der Irrthum in Jenes Gewissen haftet, er auch bona fide vorhanden ist; ein solcher aber nur durch lehrhafte Hinführung zu einer besseren Einsicht überwunden wird, während jeder gewaltsame Angriff auf den bona fide behaupteten Irrthum ihm alle der fides eigene Widerstandskraft verleiht, d. h. faktisch ihn verfestigt[1]). Endlich ist zu bedenken, daß Christus gesagt hat (Joh. 8, 32), „die Wahrheit wird euch frei machen", die Träger der Wahrheit aber nicht die Werkzeuge der Gewalt, nicht Feuer und Schwerdt, sondern das gesprochene und geschriebene Wort sind. Der Wirkung des Wortes der Wahrheit vertraute Christus die Aus-

[1]) Von diesem Standpunkte aus bespricht der Marseiller Presbyter Salvian (440) die gegen die Arianer zu ergreifenden Maßregeln (de gubernatione Dei 5): Heretici sunt, sed non scientes. Denique apud nos sunt heretici, apud se non sunt. Nam in tantum se catholicos esse judicant ut nos ipsos titulo heretici appellationis infament. Quod ergo illi nobis sunt et hoc nos illis. Nos eos injuriam divinae generationi facere certi sumus, quod minorem patre filium dicant; illi nos injuriosos patri existimant, qui aequales eos esse credamus. Veritas apud nos est, sed illi apud se praesumant. Honor Dei apud nos est, sed illi hoc arbitrantur, honorem divinitatis esse, quod credunt. Inofficiosi sunt, sed illis hoc summum religionis officium. Impii sunt, sed hoc putant veram esse pietatem. Errant ergo, sed bono animo errant, non odio, sed affectu Dei, honorare se Dominum et amare credentes. — Quamvis non habent rectam fidem, illi tamen hoc perfectam aestimant Dei caritatem. Qualiter pro ipso opinionis errore in divino judicio puniendi sunt, nullus potest scire nisi judex. Interim idcirco eis, ut reor, patientiam Deus commendat, quia videt eos etsi non recte credere, affectu tamen piae opinionis errare.

breitung des Evangeliums, und seinen Sendboten gebot er (Matth. 28, 19), „gehet hin und lehret alle Völker.“

Ist somit als Mittel auf die Gewissen einzuwirken, sofern es sich um eine erziehende Thätigkeit handelt, allein die Lehre berechtigt, so kann in diesem Falle, wie wir schon oben (S. 264) sagten, nur uneigentlich von einer Beschränkung der Gewissensfreiheit geredet werden. Der Fall einer wirklichen Beschränkung derselben und das Recht dazu tritt erst ein, wenn es sich, wie bei dem Staate, um den kirchlichen Schutz der Gemeinschaft gegenüber den Uebergriffen der Einzelgewissen handelt.

Es wird also zunächst klargestellt werden müssen, was nach den S. 262 aufgestellten Grundsätzen als Uebergriff des Einzelgewissens in das Rechtsgebiet der kirchlichen Gemeinschaft zu betrachten ist, um darnach bestimmen zu können, wann das Recht der Beschränkung der Gewissensfreiheit der Einzelnen eintritt, und welche Mittel zu dieser Beschränkung zu ergreifen, resp. erlaubt sind.

Also zuerst, was ist als ein Uebergriff des Einzelgewissens in das Rechtsgebiet der kirchlichen Gemeinschaft zu betrachten? Wir sahen schon oben, daß ein solcher Fall überhaupt noch nicht denkbar ist, so lange sich die Gewissensüberzeugung im Innern zurückhält und sich nach außen hin noch in keiner Weise bethätigt; daß also auch die Denk- und Glaubensfreiheit hier gar nicht in Frage kommen kann. In dem Augenblicke aber, wo die Gewissensüberzeugung aus dem Innern heraustritt, hat sie auch eine Beziehung nach Außen, und es liegt die Möglichkeit vor, daß sie damit schon in fremde Rechtsgebiete hinübergreife. Die beiden Aeußerungsformen der Gewissensüberzeugung sind das Bekenntniß im Wort und das Bekenntniß in Thaten. Sie können einfache Kundgebungen der Gewissensüberzeugung sein, ohne die Absicht, auf fremde Gewissen einzuwirken; oder sie können geschehen in der ausdrücklichen Absicht, um Andere für die gleiche Ueberzeugung zu gewinnen. Da nun sowohl der Trieb zum einfachen Bekenntniß in Wort und That, als auch der Trieb zur Ausbreitung in der Natur der Gewissensüberzeugung liegt, so besteht in dem Gewährenlassen dieses dreifachen Triebes wesentlich die freie Lebensbewegung des

Gewissens. Um die Beschränkung dieses dreifachen Triebes wird es sich daher handeln, wenn es sich um Beschränkung der Gewissensfreiheit handelt.

1) Was nun zunächst das Bekenntniß im Wort betrifft, so hält es sich als einfacher Bekenntnißact noch am meisten in der individuellen Sphäre jedes Subjects, (oder der kleineren Kirchenparthei gegenüber der herrschenden Kirche,) aber theils tönt es von selbst als lautbares Wort unvermeidlich in die Sphäre anderer Individuen hinüber, theils muß dies als mit in der Absicht des Bekenntnisses liegend angesehen werden. Denn der jeder Gewissensüberzeugung innewohnende Trieb, welcher zum Bekenntniß treibt, will ja eben nichts anderes besagen, als daß es zur lebensvollen Befriedigung ihrer selbst gehört, auch von Anderen als das gekannt zu sein, was sie sein will. Je entgegengesetzter nun dieses Bekenntniß dem Bekenntniß der kirchlichen Gemeinschaft ist, und je ausdrücklicher aus demselben die Absicht herauszuhören ist, den Gegensatz bemerkbar zu machen, desto fraglicher kann es erscheinen, ob ein solcher Bekenntnißact eines Einzelnen oder einer Kirchenparthei nicht eine Gefahr für den ungestörten Bekenntnißbesitz der kirchlichen Gemeinschaft oder der herrschenden Kirche enthalte. Es ist z. B. unverkennbar, daß ein mit Eclat sich verlautbarendes Bekenntniß eines Atheisten wie eine Dissonanz in den gläubigen Accord einer christlichen Gemeinde hineinfällt; und es ist ebenso denkbar, daß ein die Oeffentlichkeit suchendes Bekenntniß eines Protestanten innerhalb einer katholischen Gemeinde glaubensstörend empfunden wird, aber die Bedrohung des ungestörten Bekenntnißbesitzes liegt dann nicht sowohl in dem Bekenntniß an sich, sondern in der Form, in welcher es hervortritt. Es erscheint nämlich dann von der Absicht begleitet, Andere in ihrem Bekenntnißbesitz zu behelligen und zur eignen Ansicht herüberzuziehen, und hört somit auf, einfacher Bekenntnißact zu sein, ist vielmehr schon zum Mittel der Ausbreitung geworden. In wieweit ein Recht vorliege, dieser Absicht entgegenzutreten, werden wir unter 3) sehen. Fassen wir aber den einfachen Bekenntnißact ins Auge, so liegt ein Recht, diesen irgendwie zu beschränken, nicht vor, wohl aber ist es ein in der Natur und Bestimmung des Gewissens begründetes Recht des Menschen, die Freiheit des Bekenntnisses zu fordern. Ein Recht zur Beschränkung

des Bekenntnisses läge vor, wenn dasselbe an sich schon ein Angriff auf das fremde Bekenntniß wäre; aber, wenn es auch nicht verlautbaren kann, ohne zu einer Vergleichung der beiden Bekenntnisse von selbst herauszufordern, so wäre es doch ein schlimmes Zeugniß für das Vertrauen zu der Wahrheit der eignen Ueberzeugung, wenn man schon den bloßen Vergleich mit einer fremden Ueberzeugung fliehen müßte; ja dieser Mangel an Vertrauen zu der Sicherheit der eignen Ueberzeugung würde vielmehr die Pflicht auferlegen, die fremde Ueberzeugung darauf hin anzusehen, ob in ihr vielleicht Momente liegen, welche geeignet sind, die eigne Ansicht zu corrigiren oder zu vergewissern. Jede abweichende Aeußerung von dem eignen Bekenntniß verbieten, heißt entweder behaupten, daß man im Voll- und Rein-Besitz der Wahrheit sei, — und das wird selbst die Kirche, sofern sie in irrthumsfähigen Menschen ihre Repräsentation hat, nicht von sich behaupten wollen —; oder es heißt, sich mit der Wahrheit, die man zu besitzen glaubt, völlig befriedigt, also sich für träg genug erklären, um die Möglichkeit, aufs Neue zur Erforschung der Wahrheit gedrängt zu werden, von sich fern zu halten. In dem einen wie in dem anderen Falle tritt nothwendig ein Stillstand in der Erkenntniß der Wahrheit ein, aber Stillstand heißt hier, wie es die Geschichte der Kirche hinreichend bestätigt hat, Rückschritt.

Darf also die Kirche schon um ihrer selbst willen nicht ohne Weiteres jede Stimme abweichenden Bekenntnisses unterdrücken, so darf sie es auch um deswillen nicht, weil sie damit einem Naturrechte des Menschen entgegentreten würde. Der Mensch hat ein natürliches Recht auf alles das, wozu die Natur seines Organismus angelegt ist, soweit es nicht durch das gleiche Recht Anderer beschränkt erscheint. Nun liegt es in der Natur des Gewissens, zur Aussprache der eignen Ueberzeugung zu treiben, gewissermaßen eine Evolution zu vollziehen, welche als Beitrag zu den zahllosen Evolutionen des Menschengeistes, in welchen sich die Wahrheit auswirkt, anzusehen ist. Das ist die höhere Bestimmung, welche diesem Naturtriebe zu Grunde liegt, und der Mensch hat darum nicht bloß das Recht, sondern sogar die Pflicht, ihn nicht zu unterdrücken, sobald dies nicht mit dem Rechtsgebiete Anderer collidirt, was aber, wie wir vorhin gesehen haben, nicht der Fall ist.

Wir verlangen also volle Bekenntnißfreiheit in dem von uns bezeichneten Sinne, sofern damit zunächst die einfache Kundgebung des Bekenntnisses ohne die Tendenz der Ausbreitung gemeint ist.

Eine andere Frage ist, ob die Kirche nicht gleichzeitig die Pflicht habe, solchen Bekenntnissen, die sie für Irrthum hält, berichtigend, d. h. belehrend entgegenzutreten; davon aber haben wir schon oben das Nöthige gesagt.

2) Ganz Aehnliches gilt von dem Bekenntniß in der That, oder von der Cultusfreiheit, sofern die Cultusacte nur eine andere Art der Versinnbildung oder Verkörperung des Bekenntnisses sind als die durch das lautbare Wort. Nur dadurch müssen die Cultusacte, — und dazu rechnen wir alle Handlungsweisen, welche durch die bestimmte Glaubensansicht bestimmt werden, also auch z. B. die in das bürgerliche Leben eingreifenden Besonderheiten der Juden, Mennoniten, Mormonen zc., — eine etwas andere Beurtheilung erfahren, daß sie mehr als das Bekenntniß im bloßen Wort der Oeffentlichkeit angehören, daher auch fremde Kreise unmittelbarer und möglicherweise störender berühren. Wir begreifen es, daß das Glockengeläute den nicht der herrschenden Kirche angehörenden Kirchenpartheien versagt wird, denn es ist mehr als ein sich in den eignen Kreisen haltendes Bekenntniß, es ist eine Verkündigung desselben in das Land hinaus, — allein ein Eingriff in fremde Rechte liegt darin doch noch in keiner Weise. Ist denn die herrschende Kirche ihrer Sache so wenig gewiß, daß sie diese Verkündigung nicht vertragen kann? Dann mag sie das Zeugniß wider sich selbst richten. Behalten wir nur immer im Auge, daß, wenn von der Kirche Duldung verlangt wird, dies nicht gleichzeitig heißt, daß sie ihre Pflicht, bessernd und erziehend auf irrthümliche Ansichten einzuwirken, aufgeben soll, so wird in christlichen Kreisen viel Raum für Cultusfreiheit gegeben sein. Nur diejenigen Cultusacte, sowie auch diejenigen Bekenntnißacte im bloßen Worte, welche einen angreifenden Charakter haben, also darauf berechnet sind, diejenige Kirchengemeinschaft, innerhalb deren sie Freiheit beanspruchen, zu destruiren, werden von der Duldung auszuschließen sein. Die evangelische Kirche hat z. B. ein Recht, die Verlesung der Verdammungs-

bulle wider die Ketzer am grünen Donnerstage in den katholischen Kirchen ihres Kreises nicht zu dulden; ebenso nicht die abermalige Weihe eines evangelischen Friedhofes, der ihr zum Mitgebrauch gestattet wird, sofern darin indirekt die Weihe der evangelischen Kirche für eine ketzerische erklärt wird. Sie würde ferner nicht den Juden die Ausübung derjenigen Gebräuche gestatten können, welche ihre Verabscheuung alles Christlichen documentiren sollen, sobald sie damit irgendwie in die Oeffentlichkeit treten. Denn was privatim und inter parietes geschieht, berührt eben nicht das Rechtsgebiet der Andersgläubigen, wie denn auch daraus folgt, daß alle Hausandacht, sobald sie als Cultus zu betrachten ist, der sich jeglicher Wirkung nach Außen begiebt, irgend welcher Beschränkung nicht zu unterwerfen ist, immer wieder aber mit der Restriction, daß damit nicht gesagt ist, daß die Kirche ihm gleichgültig zusehen solle, sondern daß sie es für Pflicht hält, bessernd und erziehend mit dem Mittel der Belehrung einzutreten, wo sie Irrthum sieht.

Schlechthin ausgeschlossen von der Duldung bleibt die Geltendmachung aller derjenigen Grundsätze, welche unmittelbar das Rechtsgebiet Anderer verletzt. Der Communismus ist mit seinen Grundsätzen, als gerichtet auf den Eingriff in fremdes Eigenthum, unduldbar. Der politische Schwärmer, welcher den Fürstenmord predigt, ist einfach als gemeinschädlicher Verbrecher zu beurtheilen.

3) In der Natur des Gewissens lag es auch, nach Ausbreitung der eignen Gewissensüberzeugung zu streben. Es fragt sich, ob und welche Beschränkungen hier eintreten können. Es liegt in der Sache selbst, daß hier die Möglichkeit von Schranken um so vielfacher vorliegen wird, als in dem Streben nach Ausbreitung auch das Hinübergreifen in fremde Rechtsgebiete eingeschlossen ist. Zunächst muß behauptet werden, daß, wenn das Recht der Ausbreitung zugestanden wird, auch das Recht zugestanden werden muß, die dazu nöthigen Mittel sich zu verschaffen. Hierher würde vor Allem das Recht der Vereinigung gehören. Wie die allseitige Ausübung des Cultus das Versammlungsrecht erheischt, so wird zur Sicherung der eignen Existenz und zum möglichst kraftvollen Auftreten nach Außen das sich Zusammenschließen mit Gleichgesinnten, das Vereinsrecht, gefordert.

Im Gebrauch der Mittel zum Zweck der Ausbreitung sind, da es sich um Ausbreitung von Ueberzeugungen handelt, die oben S. 268 und 275 dargelegten Grundsätze maßgebend; nämlich nur das Mittel der Lehre kann in Betracht kommen, von Gewaltmitteln ist ein für allemal abzusehen.

Aber auch die Lehrfreiheit hat ihre Schranken. Sie ist nur so lange kein Eingriff in fremdes Rechtsgebiet, als die Bedingungen da sind, welche die Lehre rein als Lehre und als nichts weiter erscheinen lassen. Denn sobald das nicht der Fall ist, wird ihr der Zugang und die Annahme nicht wirklich aus freien Stücken eingeräumt, sondern in Folge einer beigemischten, wenn auch indirekten, Nöthigung oder Ueberrumpelung.

Eine Lehre, eingekleidet in alles Blendwerk einer glänzenden Rhetorik, könnte es schon fraglich erscheinen lassen, ob sie den Charakter der Lehre rein bewahrt. Jede Ansicht, die jemand als Wahrheit in sich hat, hat so lange das Recht, festgehalten zu werden, als sie nicht durch entgegengesetzte Wahrheitsgründe überwunden ist; aber eine Ansicht, die durch blendende Rhetorik überwunden wird, ist eben nicht rechtmäßig aus ihrem Rechte verdrängt. Es müßte wenigstens bei dem Hörenden die Fähigkeit vorausgesetzt werden, hinter der Rhetorik den eigentlichen Kern herauszuerkennen. Ferner wird eine Lehre, die der Hörende noch nicht ertragen kann, ohne zum Mißbrauch verleitet zu werden, gleichfalls nicht als eine unverfängliche angesehen werden können. Sie will und soll ja doch dem Andern ein Gut vermitteln; schlägt dies aber ihm zum Schaden aus, so ist es eben kein Gut mehr. Wenn der Lehrer einem Kinde Unterricht in geschlechtlichen Dingen geben wollte, oder wenn der Geistliche dem christlichen Volke Probleme der Schultheologie vortragen wollte, so würde eben der Zweck der Belehrung überwuchert erscheinen durch den anderweitigen sittlichen oder religiösen Schaden, den sie durch unpädagogische Darreichung anrichtet. Aehnlich wird eine Lehre, die mit sinnlichen Reizmitteln arbeitet, also ihre Annahme durch Versprechungen oder Drohungen, mit einem Worte durch Agitation zu erreichen sucht, nicht als eine reine und unverfängliche angesehen werden können. Wenn der Communist dem urtheilslosen Volke Gütertheilung, der Republikaner Steuererlaß &c. in Aussicht stellt,

so will er eben nicht mehr belehren, d. h. überzeugen, sondern verführen. Es fragt sich also bei der Beurtheilung der Zulässigkeit einer Lehre allemal, wer wird belehrt, was wird gelehrt und mit welchen Mitteln? Es könnte als vierte Frage wohl auch noch hinzukommen: wer ist es, der da lehrt? Denn ein anderes ist es, ob jemand beruflich eine Lehrthätigkeit entwickelt, ein anderes, ob er es ohne Beruf thuet. Dem deutsch-katholischen Vater ist es unverwehrt, sein Kind in seinen Glaubensansichten zu unterrichten; einem Zudringling würde es verwehrt sein. Andrerseits, ein berufener Diener der Gemeinde ist in seiner Lehre gebunden, wie selbst Schwarz in seinen Thesen über die protestantische Lehrfreiheit und ihre Grenzen (der erste deutsche Protestantentag 1865 S. 71) zugesteht, nichts zu lehren, was zur Zerstörung, sondern nur was zur Förderung, Entwickelung und Weiterbildung der Wahrheit dient, durch welche die Gemeinschaft gegründet wurde; dagegen, wer durch seine äußere Stellung auf den freiesten socialen Standpunkt gestellt ist, als Philosoph, Schriftsteller u. s. w., darf selbst in Opposition zum Gemeindebekenntniß treten, vorausgesetzt, daß seine Waffen ehrliche sind und sein Kampf der Wahrheit gilt.

Aus alle dem ergiebt sich, daß das Gebiet und die Grenzen der Lehrfreiheit durch die mannigfachsten Rücksichten bedingt sind, wie denn auch der erste deutsche Protestantentag alsbald zu der Einsicht gekommen ist, daß eine allgemein gültige Formel dafür zu finden sehr schwer, wenn nicht unmöglich sein dürfte. Ueber die Forderung der Lehrfreiheit war man bald einig, aber das konnten sich auch die dort versammelten Männer nicht verhehlen, daß sie keine unbegrenzte sein könne, und sie sind auseinandergegangen mit dem Eingeständniß, daß man die Formel für die positive Bestimmung der Grenzen noch zu suchen habe. Im Allgemeinen ist zu sagen: unbedingte Lehrfreiheit setzt auch unbedingte Belehrungsfähigkeit[1]) voraus. Darum ist sie zu fordern und zu gestatten, wo diese Voraussetzung vorhanden ist, d. h. auf den Universitäten; aber sie erleidet stufenmäßige Modificationen in demselben Verhältnisse, als

---

[1]) Im passiven Sinne, als Fähigkeit die Lehre aufzunehmen, richtig zu verstehen, zu beurtheilen und zu verdauen.

jene Voraussetzung nicht vorhanden ist. Was in lateinischer Sprache zu veröffentlichen erlaubt ist, kann in der Muttersprache Bedenken erregen, einfach weil die Belehrungsfähigkeit des zu gewärtigenden lesenden Publicums eine verschiedene ist. Was ein Prediger in einer Universitätskirche sagen darf, ist vielleicht nicht ebenso unverfänglich in einer Dorfkirche. Was ich in einem wissenschaftlichen Journal schreiben darf, wird vielleicht gefährlich in der Tagespresse. Was ich reden darf in engeren Kreisen, darf ich vielleicht nicht schreiben für weitere Kreise. Die Frage, ob alle Wissensobjecte ohne Unterschied Allen mitgetheilt werden dürfen, muß vom pädagogisch-ethischen Standpunkte entschieden mit „nein" beantwortet werden. Es ist falsch, die Forderung, unter Umständen die Wahrheit zurückzuhalten, mit der Behauptung, daß die Wahrheit für Alle sei, widerlegen zu wollen. Allerdings ist die Wahrheit für Alle, aber um sie tragen zu können, wollen sie erst dazu erzogen sein. Auch Christus sagt (Joh. 16, 12): „ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen." Darum erleidet die Lehrfreiheit selbst in Bezug auf ausgemachte Wahrheiten eine Schranke gegenüber denen, die sie noch nicht tragen können[1]); um wie vielmehr in Bezug auf solche Wahrheiten, die als ausgemachte wissenschaftlich noch nicht angesehen werden können. Wir denken dabei an die Resultate der Naturwissenschaft, welche im Conflict mit entgegenstehenden positiven Aeußerungen der Offenbarungsurkunde stehen. Die Kirche muß es zwar ertragen können, daß die Naturwissenschaft auch solche Resultate zu Tage fördert, vertrauend, daß, auf wessen Seite die Wahrheit ist, auch dereinst der Sieg sein wird; aber die Kirche wird es nicht gestatten können, daß diese Resultate geflissentlich dem urtheilsunfähigen Volke preisgegeben werden, um es in seinem Glauben irre zu machen. Sagt man, „soll dem Volke etwa nicht gesagt werden, daß die Sonne still steht, und die Erde sich bewegt, damit es nicht in Conflict mit der Bibel komme," so antworten wir, eine solche Erkenntniß der Naturwissenschaft, welche sich als unbestreitbar heraus-

---

[1]) Nur aber nicht in dem Sinne, daß ihnen Unwahrheit anstatt Wahrheit gegeben werde, sondern nur in dem Sinne, daß die Mittheilung der Wahrheit so lange zurückgehalten werde, als die Fähigkeit, sie zu tragen, noch nicht da ist.

stellt, hat auch geschichtlich nie lange darauf zu warten gehabt, daß eine richtige Auslegung der heiligen Schrift die richtige Vereinbarung mit derselben fand, und so ist dieselbe heutigen Tags auch (wenigstens bei allen unbefangenen Theologen) in Bezug auf Galileis Entdeckung gefunden, und wir vertrauen darauf, daß sie auch in Bezug auf alle Resultate der neueren Naturwissenschaft, so weit sie wirklich Wahrheit haben, gefunden werden wird. Bis dahin aber, bis dies der Fall sein wird, gebietet die pädagogische Pflicht gegen das Volk, die urtheilslose Masse nicht zum Schaden ihrer Glaubensgewißheit in Schulstreitigkeiten hineinzuziehen.

Fassen wir alles Bisherige zusammen, so ergab sich uns das Gebot einer Beschränkung der Gewissensfreiheit noch nicht auf dem Gebiete der Denk- und Glaubensfreiheit, sowie der Bekenntnißfreiheit im Wort (in dem von uns präcisirten Sinne), wohl aber, sobald es sich handelte um die Geltendmachung des Bekenntnisses in der That und um die Ausbreitung desselben. Fragen wir nun: *mit welchen Mitteln soll diese Beschränkung durchgeführt werden?*

Weil niemals die Denk-, Glaubens- und Bekenntnißfreiheit des Einzelnen für die Gemeinschaft Gefahr bringen kann, auf die Geltendmachung des Bekenntnisses durch Handlungen und durch die Ausbereitung aber theilweise oder ganz recht wohl verzichtet werden kann, ohne die Existenzfähigkeit des subjectiven Bekenntnisses damit aufzuheben, so wird auch, um die Gemeinschaft vor den Gefahren des abweichenden Bekenntnisses zu schützen, an sich es nie nöthig werden, bis zur persönlichen Ausweisung der Andersgläubigen auch aus dem staatlichen Verbande zu verschreiten, sobald jener Verzicht, soweit er von Seiten der Gemeinschaft gefordert werden muß, freiwillig geleistet wird oder durch mildere Hinderungsmittel erreicht werden kann. Ein Zusammenleben verschiedener Confessionen und Religionen in einem Staatsverbande ist daher recht wohl möglich, und wir verlangen die *Toleranz* desselben von jedem Staate. Da sich die Gemeinschaft nur auf den Standpunkt der Selbstvertheidigung wider drohende Gefahren zu stellen hat, so sind ihr eben auch nur diejenigen Schutzmittel erlaubt, welche den Zweck erfüllen, nicht aber solche, die über denselben noch hinausgreifen. Ungerechtfertigt wird es daher erscheinen, der fremden Confession durch *Schmälerung*

der bürgerlichen Gleichberechtigung entgegenzutreten; sie ist kein Schutzmittel, sondern nur ein Mittel der Bedrückung, ein Mittel zur allmäligen Unterdrückung, sofern jener die Bedingungen der Existenz verkümmert werden. Selbstverständlich ist es aber nicht als eine Schmälerung der bürgerlichen Gleichberechtigung anzusehen, wenn Glieder einer fremden Confession oder Religion keinen Zutritt zu gewissen bürgerlichen Aemtern erhalten, welche nach den Grundsätzen, zu welchen sich jene bekennen, nicht in der erforderlichen Weise verwaltet werden können. Im Uebrigen aber bleibt es bei der Theorie des Schutzes. Die Art und Schärfe der Schutzmittel richtet sich nach der Art und Größe der Gefahr; die Waffe der Gegenwehr nach der Waffe des Angriffs. Reicht das einfache Verbot, gewisse Cultushandlungen gar nicht, oder nicht öffentlich zu üben, nicht aus, so wird freilich der Strafzwang eintreten, und je nach dem Widerstande von der Geldbuße zur Freiheitsstrafe und Landesverweisung fortgeschritten werden müssen; aber wir wiederholen es, der schärfere Zwang erhält allemal erst dann seine Berechtigung, wenn dem milderen nicht Folge geleistet wird. Einen Fall, wo das äußerste Schutzmittel, die Todesstrafe, berechtigt erschiene, können wir uns schlechterdings nicht denken. Gegen den Einzelnen sich zu schützen, wird ja doch wohl die Gemeinschaft stets zureichende Mittel haben; träte freilich der Fall ein, daß eine Vereinigung von Andersgläubigen eine die Existenz der Gemeinschaft auch äußerlich bedrohende Stellung einnähme, so bliebe nichts übrig, als Gewalt gegen Gewalt zu setzen, und der Religionskrieg wäre angezeigt. Nur wolle man beachten, daß auch dieser seine berechtigten Grenzen überschreiten würde, sobald er das einmal gezogene Schwerdt benützen wollte, der Ausbreitung des Glaubens Vorschub zu leisten. Es mag schwer sein, tolerant zu sein gegen den Glaubensfeind mit dem Schwerdt in der Hand, aber des Christen Recht geht nicht weiter, als ihn zu entwaffnen und an seiner Bekehrung vom Irrthum mit selbstverleugnender Liebe durch das Mittel der Belehrung zu arbeiten. Wir dürfen es nur nicht vergessen: Toleranz ist nicht bloß eine negative christliche Tugend, wie keine Tugend bloß negativ ist, sondern sie ist eine positive christliche Tugend; sie ist diejenige Gesinnung, welche zwar den Irrthum des Nächsten in seiner

ganzen Tiefe und Schärfe faßt, aber auch von dem Bestreben beseelt ist, ihn in dem Ursprunge und daher relativen Rechte der sittlich freien Persönlichkeit zu begreifen und im Bewußtsein der eignen Irrthumsfähigkeit zu ertragen. Jede redliche Berufung auf die Gewissensüberzeugung hat Anspruch auf unsere Achtung, als unveräußerliches Recht einer freien sittlichen Persönlichkeit; nur wo Gewissenlosigkeit uns entgegentritt, hört die Toleranz auf, und der Kampf gegen die Sünde beginnt.

Druck von Ackermann u. Glaser in Leipzig.

Die Kirche

nach ihrem Ursprung, ihrer Geschichte, ihrer Gegenwart.

Vorträge im Winter 1865 in Leipzig gehalten

von C. E. Luthardt, K. F. A. Kahnis und B. B. Brückner,

Doctoren der Theol. und Professoren an der Universität.

Zweite Auflage. 1866. 218 S. 27 Ngr., gebunden 1 Thlr. 7½ Ngr.

Diese aus dem vereinigten Vorgehen der bedeutenden geistlichen Kräfte an der Universität Leipzig entstandenen Vorträge führen, wie sie sich selbst kennzeichnen, vor: Die Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung. Die Geschichte Jesu Christi. Die Geschichte der apostolischen Kirche. Die altkatholische Kirche. Die mittelalterliche Kirche. Die neuere Kirche. Die gegenwärtige Lage der Kirche. Die gegenwärtige Aufgabe der Kirche. Die gegenwärtigen Aussichten der Kirche. — Diese Vorträge arbeiten an ihrem Theile mit oft bewundernswürdiger Plastik und Hervorhebung der einschneidenden Entwicklungsknoten daran, die einseitige Trennung von theologischer Wissenschaft und kirchlichem Leben zu überwinden und die Resultate der Theologie in's gebildete Bewußtsein zu heben, indem sie die Thatsachen des Heils aus dem Gesammtinhalte der Schrift und aus der Geschichte begründen, und — wenigstens indirect, und das ist der beste Weg — Einwände gegen das Christenthum beseitigen, die Nichtigkeit gegnerischer Bestrebungen erweisen und dem Christenthum einen immanenten, durch alle Zeiten sich erweisenden Verjüngungs-Proceß erhärten, in welchem das ewige Wesen desselben immer tiefer ergriffen, alles, was ihm sich entzieht, dem fluthenden Strome der Vergänglichkeit zugewiesen, ihm selbst aber und zwar ihm allein Zukunft verbürgt wird."

(Gesetz und Zeugniß 1865.)

Zur Apologie des Christenthums

aus Geschichte und Glaubenslehre.

Vorträge gehalten 1864 und 1865 zu Frankfurt a/M., Darmstadt und Basel

von Prof. Dr. theol. C. A. Gerhard v. Zezschwitz.

Zweiter Abdruck. 1866. 426 S. 1 Thlr. 15 Ngr.; geb. 1 Thlr. 25 Ngr.

1. Einleitung. 2. u. 3. Die Auflösung des religiösen Volksglaubens in der griechischen und römischen Kulturwelt. 4. Die religiös-nationale Auflösung des alten Judenthums. 5. Die welthistorische Vorbereitung und der endliche Eintritt des Christenthums. 6. Geschichtliche Beweisführung für das Christenthums als die höchste bisher in der Welt eingetretene Kulturmacht. 7. Die Hauptformen der dem Christenthum sich entgegenstellenden Systeme. 8. Das Wesen des Menschen nach seinem psychologischen Bestand, und 9. nach seinem Verhältnisse zu Gott und Welt, in seiner Freiheit und Gebundenheit. 10. Gott nach seinen Grundeigenschaften, Liebe und Heiligkeit, und 11. in seiner Offenbarung. 12. Weltreich und Gottesreich. 13. Berufung und die Gnadenwahl. 14. Der Gottessohn in Niedrigkeit und die Versöhnung. 15. Der Menschensohn in der Erhöhung und die Herrlichkeit, und 16. Der Tod oder das Letzte des Menschen auf Erden.

Der Verf. sagt selbst: „Eine Unterhaltungslectüre bilden diese Vorlesungen nicht; sie wollen nicht blos gelesen, sie wollen studirt sein", aber dieses Studium verdienen sie auch, wegen der Eigenthümlichkeit der gesammten Anlage und der auf den ersten Blick oft überraschenden Neuheit und Originalität einer Fülle von Gedanken und Bemerkungen, sowohl in dem geschichtlichen, als in dem dogmatischen Theil. In frappanter Weise werden weit (auseinander) liegende Momente und Beziehungen in engen Zusammenhang gebracht und ein helles Schlaglicht auf längst bekannte Dinge geworfen, für die man eine neue Auffassung kaum mehr sucht und erwartet.






LIBRARY OF CONGRESS
0 013 590 383 8